

**LA VOIE VERS
LA CONNAISSANCE DE DIEU**
(*Brahma-jijñāsā*)

SELON L'ANUVYĀKHYĀNA DE MADHVA

par

Suzanne SIAUVE

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY

1957

LA VOIE VERS LA CONNAISSANCE DE DIEU

(*Brahma-ñijñāsā*)

SELON L'ANUVYĀKHYĀNA DE ĀMADHVA

par

Suzanne SLAUVE

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY

1957

IMPRIMERIE DE SRI AUROBINDO ASHRAM
PONDICHÉRY

1957

LA VOIE VERS LA CONNAISSANCE DE DIEU

AVANT-PROPOS

Madhvācārya est le fondateur d'une secte religieuse vishnouite qui compte de nos jours le plus grand nombre de ses adhérents dans la région qui constitue l'actuel pays Kannaḍa. Le sud du pays Kannaḍa a été le point d'origine de ce mouvement religieux qui a connu une expansion rapide à partir des *maṭha*, centres religieux, fondés par Madhva lui-même ou par ses disciples, à Udipi d'abord puis dans la région occidentale de l'Inde¹ et dans le Mysore. Le village² où naquit Madhva, est proche de la ville d'Udipi où se trouvent de nos jours encore les huit *maṭha* établis par le maître autour du temple de Krishna qu'il y fit construire. La date de naissance de Madhva a été controversée du fait d'indications contradictoires : les listes de succession des pontifes *mādhva*, conservées dans plusieurs des *maṭha*, fixaient la date de la mort du maître à l'année 1119 de l'ère śaka (1197 de notre ère), cependant que dans son *Mahābhārata-tātparya-nirṇaya*,³ Madhva dit de lui-même qu'il est né en l'an 4300 du *Kaliyuga* correspondant à l'année 1121 de l'ère śaka. R.G. Bhandarkar⁴, s'appuyant sur des données épigraphiques relatives à l'un des proches disciples, Naraharītīrtha, qui monta sur le trône pontifical sept ans après la mort de Madhva, proposa de prendre la date donnée par Madhva lui-même comme la plus vraisemblable : il montra que l'année 4300 du *Kaliyuga* correspondrait selon certains modes de datation à l'année 1119 de l'ère śaka et qu'ainsi une confusion a pu se produire entre la date de la naissance et celle de la mort du maître. La tradition du *maṭha* de Phalmaru donne d'ailleurs, dit-il, les dates de 1119-1199, soit 1197-1276 de notre ère. Cette opinion a été généralement adoptée : la plupart des auteurs placent la naissance de Madhva en 1197 ou 1199, et sa carrière au long des trois premiers quarts du XIII^e siècle.

Parmi les trente sept volumes attribués à Madhva les textes traitant de l'interprétation des *Brahma-Sūtra* sont ceux qui présentent de la façon la plus complète le système philosophique connu sous le nom de *Dvaita Vedānta*.

Le *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*, procède surtout à l'aide de nombreuses citations destinées à faire apparaître par leur seule juxtaposition la signification de chaque sūtra. L'*Anubhāṣya* est un résumé très court, en quelques versets, de

¹ entre Goa et le Malabar.

² identifié par les uns à Kalyāṇapura et par les autres au village de Belle.

³ IX, 100 et XXXII, 131—selon les références données par H. Von Glasenapp *Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens* (Bonn, Leipzig, 1923 p. 8.)

dans son ouvrage "*Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*". (*Grundriss der Indo-arischen Philologie*, 1913, et *Collected Works* Vol. IV, Poona, 1929, pp. 82-83).

cette œuvre. Le *Nyāya-Vivaraṇa* expose les connexions logiques qui relient les différents chapitres des *Brahma-Sūtra*. L'*Anuvyākhyāna* se présente comme un supplément au *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*, développant certains points de controverse : il contient la réfutation de toutes les doctrines qui paraissent à Madhva condamnées par le texte révélé lui-même. L'allure de l'ouvrage diffère de ce fait de celle des autres commentaires écrits par Madhva ; on y trouve davantage d'exposés suivis et de discussions détaillées, quoique condensées à l'extrême, à travers lesquelles la doctrine positive du mādhvisme se dégage avec plus de netteté que partout ailleurs.

L'*Anuvyākhyāna* est tenu en grande estime par les mādhvistes qui le considèrent comme l'œuvre maîtresse servant de clé à toutes les autres. Le commentaire qu'en a fait le célèbre disciple Jayatīrtha, le cinquième successeur de Madhva, qui occupa la fonction pontificale de 1247 à 1268 śaka¹ (1325-1346) est également une des œuvres capitales de l'Ecole : c'est la *Nyāya-Sudhā*, qui constitue une sorte de Somme du mādhvisme. Cette œuvre mérite sa réputation, tant pour l'aisance et la clarté du style que pour la vigueur avec laquelle elle dégage les implications contenues dans les brèves affirmations du maître, et l'habileté dialectique de ses argumentations qui tiennent compte des doctrines les plus élaborées de ses adversaires.

L'étude présentée ici se limite au texte de l'*Anuvyākhyāna*² relatif au premier sūtra des *Brahma-Sūtra* dont les quatre mots, *atha-ato brahma-jijñāsā*, permettent traditionnellement à chacun des docteurs védantins de poser les bases de tout son système de pensée et d'interprétation de l'Écriture sacrée, de la *Śruti*. J'ai disposé pour la compréhension du texte de deux commentaires antérieurs à celui de Jayatīrtha, l'un la *Samyavaratnāvalī*, de Padmanābhātīrtha, le premier successeur de Madhva, l'autre la *Nayacandrikā*, de Trivikrama Paṇḍita, l'un des convertis de Madhva à la requête duquel ce dernier aurait composé l'*Anuvyākhyāna*. Ces commentaires sont des gloses moins originales et beaucoup plus rapides que le commentaire de Jayatīrtha ; ce dernier au contraire écrit de véritables traités philosophiques distincts à propos de chacun des points touchés par le texte de Madhva. C'est de cette *Nyāya-Sudhā* que j'ai extrait la matière des notes explicatives qui suivent la traduction.³

Je ne saurais trop reconnaître ma dette de gratitude envers le Docteur R. Nagaraja Sarma, dont j'ai pu recevoir l'enseignement pendant plusieurs années. Il ne m'a pas seulement aidée à étudier l'ensemble de l'*Anuvyākhyāna*, mais il m'a permis de consulter largement la thèse qu'il a lui-même faite sur la *Nyāya-Sudhā*. Cet ouvrage, *Studies in Nyāya-Sudhā*, qui est en

¹ cf. S. Das Gupta : *History of Indian Philosophy* (Vol. IV p. 94).

² édition de Kumbakonam, Madhva vilas book depot, 1833 śaka.

³ Ces trois commentaires ont été consultés dans l'édition de Dharwar (non datée) à laquelle renvoient les références. J'ai utilisé également le commentaire à la *Nyāya-Sudhā*, composé par Vidyādhara Yati, la *Vākyārthacandrikā* qui l'accompagne dans cette même édition.

cours de publication,¹ contient une analyse de la partie du texte relative au premier des *Brahma-Sūtra*. Son exposé m'a été précieux tant pour suivre le fil des discussions que pour en comprendre les implications et les allusions. Il m'a permis également de limiter mon travail aux passages qui m'ont paru les plus éclairants, tout en les groupant parfois librement. Mon intention a été de faire apparaître les aspects positifs du mādhvisme, sans entrer dans toutes les incidences de longues polémiques auxquelles les *Studies in Nyāya-Sūdhā* s'attachent de préférence, avec une profonde adhésion personnelle.

Je remercie vivement le Pandit N.R. Bhatt pour l'obligeance avec laquelle il m'a aidée de sa compétence et de ses conseils en divers points de ces traductions.

J'exprime mes remerciements au Centre National de la Recherche Scientifique pour m'avoir donné la possibilité de me rendre dans l'Inde afin d'y chercher les textes et d'y rencontrer les autorités du mādhvisme, ainsi qu'à l'Ecole Française d'Extrême-Orient pour m'avoir permis de poursuivre ce travail à l'Institut Français d'Indologie de Pondichéry.

¹ Vaishnava Theological University, Vrindaban.

FOREWORD

Madhvācārya is the founder of a vaiṣṇavite religious sect which claims nowadays the greatest number of followers in the region which constitutes the actual Kannaḍa country. The south of Kannaḍa country was the starting point of this religious movement which has known a rapid expansion from the *Maṭhas*, the religious centres, founded by Madhva himself or by his disciples, first at Udupi, and then in the western region of India¹ and in Mysore. The village² where Madhva was born is near the city of Udupi where still exist in our days the eight *maṭhas* established by the founder around the temple of Krishna, constructed by himself. The date of Madhva's birth has been a point of controversy due to the following contradictory indications : the lists of succession of the *Mādhva* pontiffs, preserved in several *maṭhas* have fixed the date of Madhva's death at the year 1119 of śaka era (A.D. 1197), though Madhva states of himself in his *Mahābhārata-tātparyā-nirṇaya*³ that he was born in the year 4300 of *Kaliyuga* corresponding to the year 1121 of the śaka era. R.G. Bhandarkar⁴, basing himself on some epigraphical data relating to one of the main disciples, Naraharitīrtha, who ascended the pontifical seat seven years after the death of Madhva, has proposed to take as most reliable the date given by Madhva himself. He has shown that the Kali year 4300 could correspond, according to certain modes of calculation, to the year 1119 of the śaka era, and that a confusion could have made its way between the dates of birth and death of Madhva. Moreover, the tradition of the Phalmaru Maṭha gives, says he, the dates as 1119-1199 i.e. A.D. 1197-1276. This opinion has been generally accepted ; the greatest number of authors place the birth of Madhva at A.D. 1197 or A.D. 1199, and his life all along the first three quarters of the 13th century.

Among the thirty seven works attributed to Madhva, the texts treating the interpretation of *Brahma-Sūtra* are those which present most completely the philosophical system known under the name of *Dvaita-Vedānta*.

The *Brahma-Sūtra-Bhāṣya* proceeds rather with the help of numerous quotations designed for making visible the signification of each *sūtra*, by their

¹ between Goa and the Malabar.

² identified by some to Kalyāṇapura and by others to the village Belle

³ IX, 100 and XXXII, 131—according to the references given by H. Von Glasenapp *Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens* (Bonn, Leipzig, 1923 p. 8).

⁴ in his work "*Vaiṣṇavism, Saivism and Minor Religious Systems*". (*Grundriss der Indoarischen Philologie*, 1913, and *Collected Works Vol. IV*, Poona, 1929, pp. 82-83).

mere juxtaposition. The *Anubhāṣya* is a very short summary, in few verses, of this work. The *Nyāya-Īkaraṇa* exposes the logical connections between the different chapters of the *Brahma-Sūtra*. The *Anuvyākhyāna* presents itself as a supplement to the *Brahma-Sūtra-Bhāṣya* explaining certain controversial points. It contains a refutation of all the doctrines which seem to Madhva as condemned by this revealed text itself. So the feature of this work differs from other commentaries written by Madhva; one finds here a a greater number of sustained expositions and detailed discussions, though extremely condensed, through which the positive doctrine of Madhvaism appears with much more distinctness than everywhere else.

The *Anuvyākhyāna* is held in great esteem by the Mādhyas who consider it as the master work serving as a key to all others. The commentary written by his celebrated disciple, Jayatīrtha, the fifth successor of Madhva, who occupied the pontifical function from 1247 to 1268 śaka¹ (A.D. 1325-1346), is equally one of the main treatises of this School: it is the *Nyāya-Sudhā* which constitutes a kind of Sum of Madhvaism. This work deserves its reputation not only for its ease and clarity of style but also for the vigour with which it makes clear the implications contained in the brief statements of *Anuvyākhyāna* and also for the dialectical skill in its argumentations which take into consideration the most elaborate doctrines of his adversaries.

The study presented here is limited to the text of *Anuvyākhyāna*² on the first of the *Brahma-Sūtras* of which the four words *atha-ato brahma-jijñāsā*, allow traditionally to each doctor of Vedānta to establish the basis for his whole system of thought and for interpretation of sacred Scriptures, i.e. *Śruti*. I have disposed, for the understanding of the text, of two commentaries anterior to Jayatīrtha, the one being *Sannyāyaratnāvalī* of Padmanābhatīrtha, the first successor of Madhva, and the other being *Nayacandrikā* of Trivikrama Paṇḍita, one of those who were converted by Madhva, and to whose request Madhva is said to have written *Anuvyākhyāna*. These commentaries are mere glosses having less originality and being much shorter than the Jayatīrtha's commentary; on the contrary Jayatīrtha writes really distinct philosophical treatises on each of the points touched by the Madhva's text. It is from *Nyāya-Sudhā* that I have extracted the material for the explanatory notes which follow the translation.³

I acknowledge my great debt of gratitude to Dr. R. Nagaraja Sarma with

¹ cf. S. Das Gupta : *History of Indian Philosophy* (Vol. IV p. 94).

² Kumbakonam edition, Madhva vilas book depot, 1833 saka.

³ These three commentaries have been consulted with the Dharwar edition (non dated) to which the references are pointing. I have also used the commentary on *Nyāya-Sudhā* th: *Vākyārthacandrikā*, composed by Vidyādhiśa Yati, printed with it in the same edition.

whom I had the opportunity to study during the past few years. Not only Dr. Nagaraja Sarma did help me in the study of the whole of *Anuvyākhyāna* but also allowed me to consult amply his thesis on *Nyāya-Sudhā*. This work, *Studies in Nyāya-Sudhā*, which is in the course of printing,¹ contains analysis of the part of the text relating to *Brahma-Sūtra* I. 1.1. His exposition has been precious to me in following the thread of discussions as well as in understanding their implications and allusions. It enabled me to limitate my work to the passages which seemed as throwing more light on Madhva's text, and to assemble them sometimes freely. My intention has been to show the positive aspects of Madhvaism without entering into every incidental questions of long polemical passages to which the *Studies in Nyāya-Sudhā* attaches itself with preference and with profound personal adhesion.

I am very thankful to Pandit N.R. Bhatt for the kindness with which he has helped me with his competency and advises in different points of the translations.

I express also my thanks to the National Centre of Scientific Research for having enabled me to go to India in order to seek the texts and meet the authorities on Madhivism, as well as to the Ecole Française d'Extrême-Orient (French School for Far East Studies) for giving an opportunity to work in the French Institute of Indology, Pondicherry.

¹ Vaishnava Theological University, Vrindaban.

ANUVYĀKHYĀNA

INTRODUCTION

- (1) नारायणं निखिलपूर्णगुणैकदेहं निर्वोषमाप्यतममप्यखिलैः सुषाक्षयैः ।
अस्योद्भवादिदमशेषविशेषतोऽपि वन्द्यं सदा प्रियतमं मम सप्तमामि ॥
- (2) तमेव शास्त्रप्रभवं प्रणम्य जगद्गुरुणां गुरुमञ्जसैव ।
विशेषतो मे परमाख्यविद्याव्याख्यां करोम्यन्वपि चाहमेव ॥
- (3) प्रादुर्भूतो हरिर्व्यासो विरिञ्चभवपूर्वकैः ।
अर्थितः परविद्याख्यं चक्रे शास्त्रमनुत्तमम् ॥

- (1) Nārāyaṇa, lui qui n'a pour corps que la totalité des qualités parfaites,¹ lui qui est exempt de défauts, lui qui doit être suprêmement atteint grâce à la totalité des paroles sacrées, lui qui dispense à ce monde origine et tous autres états, lui qui doit être pour [toutes] ses excellences l'objet de [toute] vénération², lui qui m'est à jamais le bien le plus cher, c'est lui que j'adore.³
- (2) Après m'être prosterné devant celui qui est aussi l'auteur des *Śāstra*, lui qui est le *guru* véritable des *guru* du monde et qui l'est particulièrement de moi-même, je vais faire moi-même l'explication de la science nommée suprême et je vais la faire en suivant [son ordre]⁴.
- (3) Hari s'étant manifesté comme Vyāsa, fit à la demande des dieux, précédés par Viriñca et Bhava⁵, le *Śāstra* insurpassé, nommé science supérieure,

(1) le terme *eka* ne se réfère pas à l'idée de nombre mais à celle d'isolement (cf. Introduction—p. 4).

(2) l'expression a double sens d'après Jayatirtha (N.S. 4 a, 8-10). (cf. Introduction—p. 4).

(3) *sam-namāmi*: Jayatirtha explique que le préfixe *sam* indique une salutation "accompagnée d'intense dévotion" (N.S. 4 a, 5).

(4) explication du titre *Anu-vyākhyāna*, l'explication ordonnée, ou peut-être subséquente, par allusion au commentaire antérieur des *Brahma-Sūtra*, le *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*.

(5) Brahmā et Śiva,

- (4) गुरुर्गुरुणां प्रभवः शास्त्राणां वादरायणः ।
यतस्तदुदितं मानमजादिभ्यस्तदर्थतः ॥
- (5) वक्तृश्रोतृप्रसक्तीनां यवाप्तिरनुकूलता ।
आप्तवाक्यतया तेन श्रुतिमूलतया तथा ॥
- (6) युक्तिमूलतया चैव प्राप्ताण्यं त्रिविधं महत् ।
बुध्यते ब्रह्मसूत्राणामेकधाऽन्यत्र सर्वशः ॥
- (7) अतो नैतादृशं किञ्चित् प्रमाणतममिष्यते ।
स्वयंकृतापि तद्व्याख्या क्रियते स्पष्टतार्थतः ॥

- (4) lui le *guru* des *guru*, l'auteur des *Śāstra*, Bādarāyaṇa; c'est pourquoi ce qui a été énoncé par lui, pour des êtres tels que des dieux, par égard pour eux, cela est mesure de vérité.
- (5) Ce qui fait la parole valable c'est la convenance de trois termes,¹ de celui qui parle, de ceux qui écoutent et des circonstances de l'enseignement. Ainsi du fait qu'ils possèdent les conditions de la parole valable, et du fait qu'ils sont enracinés dans la Śruti,
- (6) et du fait aussi qu'il sont enracinés dans la raison,² on voit que l'autorité des *Brahma-Sūtra* est grande car elle est triple; partout ailleurs on ne trouve qu'une seule [de ces garanties].
- (7) Aussi ne connaît-on rien de semblable qui soit suprêmement mesure de vérité.
Bien que j'aie déjà fait le commentaire de ce texte, j'en fais cette explication pour plus de clarté.

(1) cf. Note 4

(2) *yukti*, l'ajustement des raisons,

INTRODUCTION (NOTE)

Le préambule auspiceux qui ouvre le texte de ce commentaire des *Brahma-Sūtra* contient intentionnellement le résumé des thèmes que Madhva considère comme essentiels à la compréhension de sa doctrine. Toute invocation semblable est en effet chargée d'une puissance sacrée qui met l'esprit du disciple dans les dispositions requises pour qu'il puisse tirer fruit de la lecture de l'ouvrage. Or ce fruit n'est rien moins que le but suprême du *Vedānta*, le salut vers lequel converge tout l'enseignement des *Brahma-Sūtra* en ses quatre chapitres : *Samanvaya-adhyāya*, *Avirodha-adhyāya*, *Sādhana-adhyāya*, *Phala-adhyāya*; il convient dès les premiers mots d'orienter la méditation philosophique vers son fruit spirituel, et d'écarter en même temps les doctrines adverses et les fausses conceptions du salut.

Or le salut est, pour Madhva, impossible sans une vraie notion de la nature de Dieu. La faute par excellence, celle qui ne peut être punie que par la damnation éternelle, consiste à méconnaître la grandeur de Dieu et par suite à diriger son effort spirituel vers une libération qui tende à nier la transcendance divine. Telle est selon Madhva l'erreur des systèmes védantiques antérieurs au sien, plus particulièrement celui de Śaṅkara, parce qu'il affirme l'identité ultime du sujet individuel, du *jīva*, et de l'*Ātman*, du Soi suprême, mais aussi de celui de Rāmānuja¹ qui considère la béatitude finale comme une union qui conférerait à l'âme une certaine égalité avec Dieu. Deux points d'importance semblable sont donc à poser dès le principe : le premier, que le Dieu suprême est un Etre personnel, Viṣṇu-Nārāyaṇa, doué d'un nombre infini de qualités infinies, et non le *Brahman nirguṇa* de l'Advaita, le second, que cet Etre possède une transcendance inaliénable, étant la Cause suprême et aussi la Cause unique, éternellement distincte de tous les êtres dépendants d'elle aussi bien durant leur transmigration que dans l'état de délivrance.

Les deux premiers versets de cette invocation condensent par les épithètes qu'ils donnent au Seigneur cette double affirmation, disant d'une part que Dieu est le *Saguṇa-Brahman*, que l'Absolu est une personne qualifiée par des attributs, d'autre part que cette personne nous est infiniment transcendante. Ceci apparaît dès la première qualification donnée "*nikhilapūrṇaguṇaikadeha*", "lui qui n'a pour corps que la totalité des qualités parfaites." Ces mots expriment l'unité des perfections divines en une personne se possédant elle

(1) ou de toute doctrine faisant de Dieu le substrat du monde et des âmes. Il n'est pas sûr, d'après S. Das Gupta, (*History of Indian Philosophy*, vol. IV, p. 95) que Madhva ait jamais fait précisément allusion à Rāmānuja. Ses disciples, anciens et modernes, n'en doutent pas.

même, formant une sphère de réalité absolument infrangible. Ceci semble viser la conception ramanoujienne selon laquelle le monde constituerait le corps même de Dieu. Une telle conception est pour Madhva, une atteinte à la transcendance divine. L'intimité de l'union des *jīva* et du Seigneur ne peut se comprendre comme une relation analogue à celle de l'âme et du corps. De là l'affirmation que Dieu a un corps qui ne se distingue pas de lui même, qui est spirituel, *aprākṛta*, n'étant constitué que de *guṇa*, n'étant que l'unité de ces *guṇa*. C'est sur ce point qu'insiste Jayatīrtha dans son commentaire : le mot "*eka*" n'implique pas l'idée de limitation numérique, pense-t-il, mais doit s'entendre au sens de *kevala*, c'est-à-dire "isolé".¹ L'intention de l'auteur a donc été de séparer radicalement la sphère de réalité de la substance divine et de ses attributs, de celle du monde de la matière et des âmes.

La simplicité divine ne fait donc qu'un avec sa transcendance, et ce sont les deux aspects de la divinité qui sont par excellence l'objet de l'adoration du dévot. La *bhakti* qui l'attache et le fixe à jamais à son Bien suprême, repose sur la connaissance qu'il a des inépuisables perfections divines unies dans l'absolue simplicité de Dieu, en même temps que sur son expérience de la différence radicale (*bheda*) qui existe éternellement entre Dieu et tous les êtres autres que lui. Selon un raffinement familier au style elliptique de Madhva, ces deux idées se retrouvent unies dans une formule qui peut justement présenter ce double sens : *aśeṣaviśeṣato'pi vandyam* (Anuv. 1). Ceci pense Jayatīrtha peut affirmer l'unité d'une richesse infinie et signifier "digne d'être honoré à cause de la totalité de ses qualifications (*viśeṣa*)", ou bien poser la transcendance divine et s'interpréter "digne d'être honoré à cause de son excellence par rapport à tous les êtres [dignes d'être honorés]" (N.S.4 a, 8-11).

Selon la première ligne d'interprétation on voit apparaître une des notions fondamentales du mādhvisme, celle de *viśeṣa*, qui est pour cette pensée la solution du problème de l'un et du multiple si central dans le Védanta. L'advaitin atteint la simplicité divine par voie négative en rejetant dans le domaine de l'illusion toute multiplicité de qualifications appliquées à l'Absolu. C'est ce que Madhva conteste avec indignation : penser atteindre par là une conception plus spirituellement épurée de l'Être divin, est une étrange erreur et une doctrine sacrilège. Ceci ne peut qu'aboutir à vider la notion de Dieu de toute réalité, et le Brahman *nirguṇa* de l'Advaita n'est rien de plus que le vide des bouddhistes *Śūnyavādin*. Bien au contraire Dieu est l'Être dont on peut et doit tout affirmer, car il est le principe de toute affirmation, il est celui qui confère à tous les mots leur signification, il est lui même leur signification. Il n'est pas un terme du Veda qui ne s'applique à lui en son sens premier et essentiel, pas une syllabe du texte sacré qui ne le désigne, en indiquant l'un de ses attributs. Le *sarvanāmatva* du Seigneur ne brise nullement la simplicité

(1) *ekasabdaḥ kevalārthaḥ* (N.S. 4 b, 4) "le terme *eka* signifie 'isolé'".

divine car la *śakti*, la puissance de signifier, inhérente à chaque mot n'est que diversification de la *Śakti* interne de Dieu, de cette unité dynamique qui forme l'essence même de la personne divine. L'unité est première, étant l'unité d'une conscience transparente à elle-même, (*svayam-prakāśa*) et douée d'un pouvoir de possession de soi absolument autonome (*svatantra*). Comment, en ce cas, penser que l'idée de *viśeṣa*, celle de qualification, contredise la notion de l'unité absolue, et comment affirmer que ces divers aspects de la réalité suprême ne soient que des déterminations relatives à des modes de pensée anthropomorphique ? Il faut dire bien plutôt que chacune de ces qualifications, fonctionnant sur un fond d'essentielle unité, exprime à sa manière la "puissance inépuisable à la pensée" (*acintya-śakti*)¹ qui la supporte. La perfection de simplicité s'exprime dans cette diversité elle-même : chacun des attributs de Dieu est lié à lui par cette relation d'unité diversifiée (*saviśeṣābheda*). Chacun d'eux "a pour essence tous les autres" et chacun d'eux "possède à lui seul la toute-efficience" divine : *Sarve sarvaguṇātmāṇaḥ sarvakartāra eva tu* (Anuv. 46 a, 2).

Selon la seconde explication de la formule *aśeṣaviśeṣato'pi vandyam*, c'est la transcendence divine qui est au premier plan. Ce caractère est étroitement lié au précédent. De même que l'idée de simplicité de l'absolu reposait en dernière analyse sur l'autonomie (*svātantrya*) de la personne divine, ainsi la transcendence nous conduit maintenant à la même notion. Dieu possède en effet un caractère qui lui appartient de manière inaliénable et qui le distingue de toutes les autres réalités : lui seul est *svatantra*, dépendant de soi, tous les autres êtres sont *paratantra*, dépendants d'un autre, dépendants de l'Autre. Si tous les termes s'appliquent à Dieu, un seul, le terme de *svatantra*, ne s'applique qu'à lui. C'est là le fondement de la coupure (*bheda*), la différence radicale entre l'Être et les êtres; tous ceux-ci, qu'ils soient éternels ou non, conscients ou non, ont en commun la même absolue dépendance (*pāratantrya*). Les dieux eux-mêmes n'ont pas le moindre pouvoir, sinon par délégation de fonction. Les délivrés restent éternellement dépendants du Seigneur, et toute leur béatitude de *mukta* consiste à connaître enfin la vérité de leur relation à lui, à se savoir "agis" par lui. Ils l'honorent alors comme il doit l'être, comme la seule cause efficace, l'unique et véritable Agent sans qui aucun être n'aurait ni essence propre ni connaissance ni activité, *svarūpa*, *pramiti*, *pravṛtti*, comme dit Jayatīrtha dans son commentaire au *Tattvasaṅkhyāna*.²

Dans cette perspective, le monde du *pañca-bheda*³, de la quintuple différence, se hiérarchise à partir de son centre. Car le Seigneur transcendant

(1) le mot *acintya* ne peut se traduire chez Madhva comme "inaccessible à la pensée" car s'il est vrai que pour lui la pensée humaine ne peut jamais appréhender pleinement l'infinité divine, il est certain aussi que ce qu'elle saisit de Dieu, quoique partiel, est vrai. (cf. Note 5)

(2) "Dénombrement des catégories d'êtres" un des *Daśapraharāṇa* écrits par Madhva.

(3) entre Dieu et les âmes, Dieu et la matière, les âmes et la matière, les âmes entre elles et les objets entre eux.

est, par sa puissance, immanent à tous les êtres. Il est l'unique cause de toutes les causes qui président aux transformations de ce monde. Mais il n'est pas cause matérielle, support ou étoffe de l'univers, sa causalité est celle d'une cause efficiente, il est *nimitta* non *upādāna kāraṇa*. Ceci pose aux interprètes de la doctrine mādhyaviste une difficulté : en quel sens faut-il entendre cette efficacité. Est-elle créatrice d'être ou n'atteint-elle que les modifications superficielles des êtres, apparaissant et disparaissant de la scène de l'univers, ainsi que les états que traverse cet univers, selon que la volonté divine le manifeste, le conserve ou le détruit au *pralaya* ? Il est certain que Madhva affirme en face de Dieu la réalité éternelle de la matière, la *prakṛti*, d'où celui-ci tire périodiquement le monde manifesté, comme il affirme aussi l'éternité du temps, du Veda et celle des *jīva*. Certains, tel R. Nagaraja Sarma, s'en tiennent à un pluralisme radical, et s'il leur est opposé que ces êtres devraient par leur seule existence limiter la perfection de la puissance absolue, ils répondent que c'est une perfection en Dieu que de tolérer des êtres aussi réels que lui-même, qui sont totalement dépendants de lui, qu'il peut manifester ou non, et qu'il pourrait tout aussi bien anéantir. D'autres, tel H. N. Raghavendracher insistent au contraire sur l'idée que l'absolu du *Svātantrya* implique qu'il est cause d'être, source à la fois de l'essence et de l'existence éternelle de la matière et des âmes : le *Svatantra* serait l'être dont la réalité est seule "de plein droit".¹ Son interprétation se rapprocherait de l'idée de "création continuée". B. N. Krishnamurty Sarma tout en rejetant la notion de création au sens de "*creatio ex nihilo*" comme contradictoire avec l'affirmation d'entités éternelles, maintient qu'il n'y a pas, en revanche, contradiction entre le fait d'être éternel et celui d'être éternellement dépendant, si l'on pense que les entités éternelles ne sont telles que par la volonté de Dieu, et il rapproche la position de Madhva de celle d'Origène, comme aussi de textes de Saint Thomas admettant la possibilité philosophique d'une "création éternelle".²

Certaines des affirmations de Madhva semblent en effet donner au terme *syṣṭi* une valeur plus forte qu'il n'en a habituellement dans la pensée indienne, mais il est chaque fois difficile de décider si l'interprétation n'est pas influencée par des tendances modernistes utilisant des notions plus ou moins consciemment empruntées à la philosophie chrétienne, ce qui est d'autant plus naturel que la théologie mādhyaviste présente en plus d'un point des analogies frappantes avec la théologie chrétienne. En tout cas le texte qui nous occupe ici ne parle de rien de tel : s'il affirme, parmi les attributs qui manifestent la grandeur de Dieu, le fait d'être cause de l'univers, il n'entend par là rien d'autre que la causalité

(1) *Dvaita Philosophy and its place in the Vedānta*, (Mysore 1941). C'est aussi l'interprétation de M. Hiriyanna: *Essentials of Indian Philosophy* (Londres, 1949).

(2) Dans sa thèse de Doctorat de l'Université de Madras en voie de publication, cf. aussi son ouvrage, *Svatantrādvaita* (Madras 1942).

(3) "émission" d'où "manifestation" plutôt que "création."

qui préside aux divers états de cet univers. Ce qui est admiré ici c'est la puissance à laquelle sont soumises les différentes modalités de l'existence: Dieu est le Seigneur, Īśvara, de qui dépendent souverainement l'origine, la conservation, la destruction du monde, celui qui contrôle et dirige de l'intérieur tous les êtres, qui les éclaire et les égare, qui les attache au *saṃsāra* et les en délivre.

Parmi ces attributs deux groupes sont particulièrement importants dans la perspective du salut. L'un est le couple "connaissance-égarement", le second le couple "emprisonnement-délivrance." La connaissance qui conduit au salut et s'accompagne de la destruction du lien du *saṃsāra* est un don gracieux qui est en dépendance absolue de la volonté divine. Il convenait donc de rappeler, avant d'aborder la *Brahma-jijñāsā* "la quête de la connaissance du Brahman" que celle-ci n'est pas sans la grâce. Cette grâce se manifeste de deux manières, d'une part en offrant aux esprits le texte des Veda et en faisant apparaître dans le temps leur éternelle réalité, d'autre part en éclairant par des guru et en instruisant de l'intérieur les âmes prédestinées au salut. Avec tous les vedāntin, Madhva rejette l'idée que Dieu puisse être connu par la seule puissance de la raison discursive : la révélation est l'unique autorité en tout ce qui est au delà du domaine des sens. Avec la tradition des *Purāṇa*, Madhva explique¹ que le Veda originel s'est obscurci au cours de la détérioration graduelle des *Yuga* cosmiques et raconte comment le Seigneur est descendu lui-même, sous la forme de Vyāsa, à la demande des dieux, rétablir la véritable connaissance et donner aux hommes le texte des *Brahma-Sūtra*, comme seule norme d'harmonisation de tous les Veda. Madhva se présente comme le disciple direct de Bādarāyaṇa-Vyāsa : c'est après avoir été instruit par l'*avatāra* divin dans l'ermitage des Himalaya, où il s'était rendu en pèlerinage, qu'il a composé sa première œuvre, le commentaire des *Brahma-Sūtra*. Lui même se dit le troisième *avatāra* de Vāyu, le fils de Viṣṇu, dont les deux premiers furent Hanumān et Bhīma, et envoyé en ce monde pour rétablir au profit des vrais *Bhāgavata*, la véritable doctrine et le culte du seul Viṣṇu, après avoir lutté contre les erreurs répandues par les fausses doctrines particulièrement par les *Āgama* çivaïtes, comme par les faux docteurs, tels le Buddha ou Śāṅkara. L'*Anuvyākhyāna* est une œuvre polémique, postérieure au *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*² : elle se préoccupe moins d'accumuler des citations de textes, davantage de condenser en formules brèves, à l'usage des disciples, les arguments qui reflètent les joutes victorieuses dont le "*Madhva-Vijaya*" donne le récit.

(1) dans le préambule au *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*.

(2) Comme l'indique le dernier vers du préambule (Anuv. 7).

ANUVYĀKHYĀNA

I, I, I

(8) सप्र ताराथमूलत्वं सर्वशास्त्रस्य चेध्यते ।

सर्वश्रानुमतत्वेन पृथगोडक्रियतेऽखिलैः ।

॥ ॐ अथातो ब्रह्मजिज्ञासा ॐ ॥

(9) ओतत्ववाची ह्योङ्कारो वक्तव्यसौ तद्गुणोत्तमा ।

स एव ब्रह्मशब्दार्थो नारायणपदोदितः ॥

(10) स एष भर्गशब्दार्थो व्याहृतीनां च भूमतः ।

भावनाच्चैव सुत्वाच्च सोऽयं पुरुष इत्यपि ॥

- (8) Et l'on sait que tout le *Śāstra* a pour racine [les mots] *om* et *atha* mis en cette [première] place. Du fait qu'elle accompagne tous les sūtra, la syllabe "*om*" est prononcée séparément [pour chaque sūtra] par tous.

Om,¹ c'est maintenant,² parce qu'elle a une
raison d'être³ [qu'il faut entreprendre]⁴
l'investigation⁵ du Brahman,⁶ Om.

- (9) Comme la syllabe *om* exprime "le fait d'être sous-tendu",⁷ elle énonce que le [Brahman] est la texture des qualités; c'est elle qui est signifiée par le mot *brahman*, exprimée par le nom de Nārāyaṇa;
- (10) "c'est elle qui est la signification du mot *bharga*⁸ et celle des [trois] exclamations rituelles⁹ (de la *gāyatrī*) parce qu'il est abondance d'être, parce qu'il produit l'existence, parce qu'il possède la félicité"; il est dit aussi "c'est celui là qui est le *Puruṣa*"¹⁰.

(1) sens de la syllabe *om*. cf. Note 1

(2) *atha*, introduction et *maṅgala*. cf. Note 2

(3) *atas*, parce qu'il y a la grâce du Seigneur qui permet à la recherche d'aboutir. cf. Note 3

(4) *kartavyā*. cf. Note 4

(5) cf. Note 4

(6) Brahman, c'est-à-dire Viṣṇu. cf. Note 5, Note 19

(7) cf. Note 1

(8) id.

(9) id.

(10) id. et cf. Brh. Ā. Up. II, 5, 18.

- (11) स एव सर्ववेदार्थो जिज्ञास्योऽयं विधीयते ।
ज्ञानी प्रियतमोऽतो मे तं विद्वानेव चामृतः ॥
- (12) वृणुते यं तेन लभ्य इत्याद्युक्तिबलेन हि ।
जिज्ञासोत्थज्ञानजात् तत्प्रसादादेवमुच्यते ॥
- (13) द्रव्यं कर्म च कालश्च स्वभावो जीव एव च ।
यदनुग्रहतः सन्ति न सन्ति यदुपेक्षया ॥
- (14) नर्ते त्वत्क्रियते किञ्चिदित्यादेर्न हरिं विना ।
ज्ञानस्वभावतोऽपि स्यान्मुक्तिः कस्यापि हि क्वचित् ॥
- (15) अज्ञानां ज्ञानदो विष्णुर्ज्ञानिनां मोक्षदश्च सः ।
आनन्ददश्च मुक्तानां स एवैको जनार्दनः ॥

- (11) C'est lui qui est la signification de tous les *Veda*, lui qui est le terme de l'injonction¹ le désignant comme objet d'investigation. "C'est pourquoi celui qui sait m'est infiniment cher"² "c'est celui qui connaît qui devient immortel"³.
- (12) "C'est par celui qu'il choisit qu'il peut être atteint,"⁴ ainsi par l'autorité de ces paroles et d'autres, il n'y a de délivrance que par sa grâce née de la connaissance, issue elle-même du désir de connaître.⁵
- (13) "La substance et l'action et le temps et les natures propres, comme aussi les âmes, c'est par sa faveur qu'ils sont et ils ne sont plus s'il s'en désintéresse."⁶
- (14) "Sans toi rien ne se fait"...⁷ par suite de ces paroles, il ne peut en effet y avoir sans Hari, nulle part et pour personne, de salut qui soit dû à la seule nature propre à la connaissance.⁸
- (15) "Aux ignorants, Viṣṇu donne la connaissance, et c'est lui qui donne le salut à ceux qui ont la connaissance, et c'est lui, Janārdana, le seul qui donne la félicité aux sauvés."⁹

(1) cf. Note 5

(2) *Bhāgavata-Purāṇa*, XI 19,3 cf. Note 3

(3) *Taittirīya-Āraṇyaka* III, 1, 3; IV, 3 cf. Note 3

(4) *Kaṭha-Upaniṣad*, II 22

Muṇḍaka-Upaniṣad, III, 3 cf. Note 3

(5) cf. Note 3

(6) *Bhāgavata-Purāṇa* II 10,12; chaque terme est commenté par Jayatīrtha. cf. Note 3

(7) *Rg Veda* X, 112, 9

(8) cf. Note 3 et Note 6

(9) citation non identifiée.

- (16) इत्युक्तेर्यन्धमिथ्यात्वं नैव मुक्तिरपेक्षते ।
मिथ्यात्वमपि बन्धस्य न प्रत्यक्षविरोधतः ।
- (17) मिथ्यात्वं यदि दुःखादेस्तद्वाक्यस्याग्रतो भवेत् ।
मिथ्यायाः साधकत्वं च न सिद्धं प्रतिवादिनः ॥
- (18) तच्च मिथ्याप्रमाणेन सता वा साध्यते त्वया ।
सता चेद्वैतसिद्धिः स्यान्न सिद्धं चान्यसाधनम् ॥
- (19) साधकत्वं सतस्तेन साक्षिणा सिद्धिमिच्छता ।
स्वीकृतं ह्यविशेषस्य साध्या साधकता पुनः ॥

(16) Puisque les textes parlent ainsi, il n'est pas vrai que le salut dépende du caractère illusoire du lien (du *saṃsāra*).¹ Que le lien soit illusoire, cela n'est pas, certes, car la perception enseigne le contraire.

(17) Si tout, la douleur et les autres réalités de ce monde avait caractère d'illusion, ce serait d'abord le cas de la parole qui le déclarerait,² et notre adversaire n'établirait pas que l'illusion ait capacité de prouver (quelque chose),³

(18) et cela (cette capacité de prouver) l'établis-tu par un critère de vérité qui soit illusoire ou bien qui soit réel ? Si tu répondais "réel", tu établirais toi-même le dualisme, et on n'admet pas que quelque chose d'autre [que le réel] serve de preuve.⁴

(19) En fait, du moment que [l'advaitin] se sert du témoin (*sākṣin*) pour atteindre quelque certitude⁵ il reconnaît que c'est à une réalité qu'appartient ce pouvoir de prouver. (S'il dit que le *sākṣin* est sans déterminations), le pouvoir de prouver de cet indéterminé sera de nouveau à prouver.

(1) cf. Note 7

(2) la parole, *vākya*, c'est-à-dire celle de la Śruti et aussi celle des advaitin qui prétendent s'appuyer sur elle. cf. Note 8

(3) cf. Note 8

(4) id.

(5) le *sākṣin* sert, dans la doctrine des advaitin, à prouver l'existence relative et provisoire de l'illusion universelle, laquelle apparaît "en forme de réalité" *bhāvarūpājñāna*. cf. Note 8

- (20) तच्चाविशेषमानेन साध्यमित्यनवस्थितिः ।
अनङ्गोर्कुर्वतां विश्वसत्यतां तन्न वादिता ॥
- (21) तस्माद्व्यवहृतिः सर्वा सत्येत्येव व्यवस्थिता ।
व्यावहारिकमेतस्मात् सत्यमित्येव चागतम् ॥
- (22) व्यवहारसतश्चापि साधकत्वं तु पूर्ववत् ।
सत्त्रैविध्यं च मानेन सिध्येत्केनेति पृच्छ्यते ॥
- (23) तस्याप्युक्तप्रकारेण नैव सिद्धिः कथञ्चन ।
वैलक्षण्यं सदसत्तोरप्येतेन निषिध्यते ॥

(20) et comme il lui faudrait prouver ceci par un moyen de connaissance non déterminé, il y aurait régrès à l'infini. Si ceux-ci n'acceptent pas la vérité d'existence du tout, leur affirmation n'a pas qualité de doctrine philosophique.¹

(21) C'est pourquoi, comme [celui qui les utilise] tient fermement que chaque convention [du débat] a valeur de réalité, en conséquence il doit bien aussi penser que le domaine [qu'il nomme celui] de la réalité conventionnelle² est réel également.³

(22) Quant à cette réalité de convention, il en est pour son pouvoir de prouver comme précédemment : et on demande par quel moyen de connaissance pourriez vous établir le triple mode de l'être;⁴

(23) ce [dernier] caractère certes, il n'y a aucun moyen d'en établir la certitude du moment qu'on utilise le mode d'argumentation déjà suivi. Par là est réfutée aussi "la non-détermination à la fois comme être et comme non-être",

(1) cf. Note 8

(2) le plan de la réalité empirique ou conventionnelle (*vyavahāra*) que les advaitins distinguent à la fois de celui de la pure illusion (*pratibhāsa*) et de celui de la réalité absolue (*paramārtha*).

(3) cf. Note 8 et Note 9

(4) id.

(24) वैलक्षण्यं सतश्चापि स्वयं सद् भेदवादिनः ।
असतश्चापि विद्वदस्य तेनानिष्टं कथं भवेत् ॥

(25) यद्युच्यतेऽपि सर्वस्मादिति सद्भेदसंस्थितिः ।
सन्मात्रत्वं ब्रह्मणोऽपि तस्मात्तदपि नो भवेत् ॥

(26) ज्ञानबाध्यत्वमपि तु न सिद्धं प्रतिवादिनः ।
विज्ञातस्यान्यथा सम्यग्विज्ञानं ह्येव तन्मतम् ॥

(27) असद्विलक्षणज्ञप्त्यै ज्ञातव्यमसदेव हि ।
तस्मादसत्प्रतीतिद्वयं कथं तेन निवार्यते ॥

(24) et cette "non-détermination comme être",¹ est elle même réelle pour nous qui affirmons la division; quant à dire que cet univers est "non-déterminé comme non-être", comment y aurait-il là quelque chose qui nous déplaie ?

(25) Si vous dites que cette non-détermination est [admise] en réalité par rapport à l'être entendu comme "totalité", la thèse de la division entre les êtres subsiste; et si vous dites que seul le Brahman possède la propriété de l'"être pur", cela aussi nous pouvons l'accepter.²

(26) Mais si maintenant notre adversaire dit que [l'univers] est illusoire parce qu'il a pour nature d'être destiné à être annulé par la connaissance,³ il ne l'établit pas. Ceci signifie donc que votre doctrine admet [deux sortes de connaissances], la reconnaissance comme correct de ce qui avait été conçu comme autre qu'il n'est;⁴

(27) car pour avoir la conception de "déterminable comme autre que le non-être", il vous faut bien admettre que le non-être puisse être connu, aussi quelle raison avez-vous de repousser notre doctrine selon laquelle il y a "notion du non-être".⁵

(1) Madhya entend *vailakṣaṇya* au sens de "différence" ou "détermination comme autre que", en refusant le sens de ses adversaires, "indétermination". cf. Note 9

(2) cf. Note 9

(3) Nouvelle phase de la discussion: critique de la raison (*hetu*) sur laquelle repose le syllogisme des advaitin (cf. Note 10).

(4) Ce qui est justement la position des dvaitin *anyathā-khyātivāda* (cf. Note 10)

(5) *asat-praīti* (cf. Note 10).

- (28) अन्यथात्वमसत्तस्माद्भ्रान्तावेव प्रतीयते ।
सत्त्वस्यासत् एवं हि स्वीकार्यैव प्रतीतता ॥
- (29) तस्यानिर्वचनीयत्वे स्यादेव ह्यनवस्थितिः ।
निर्विशेषे स्वयं भाते किमज्ञानावृतं भवेत् ॥
- (30) मिथ्याविशेषोऽप्यज्ञानसिद्धिमेव ह्यपेक्षते ।
न चावरणमज्ञानमसत्ये तेन चेष्ट्यते ॥
- (31) अप्रकाशस्वरूपत्वाज्जडेऽज्ञानं न मन्यते ।
अज्ञानाभावतः शास्त्रं सर्वं व्यर्थो भविष्यति ॥
- (32) अज्ञानस्य च मिथ्यात्वमज्ञानादिति कल्पने ।
अनवस्थितिस्तथा च स्यादधोऽन्याश्रयताऽथवा ॥

(28) Le “non-être” est [équivalent] au fait d’être “autrement” c’est pourquoi il est connu, justement, dans le cas de l’erreur, donc il faut accepter le fait certain que nous ayons notion de la réalité du non-être.¹

(29) Si l’on attribuait à cette réalité du non-être le caractère d’être indéfinissable, on aurait un régrès à l’infini.

Si le Brahman dépourvu de qualifications est de soi toute lumière, comment pourrait-il être enveloppé par l’ignorance.²

(30) S’il est dit que ses déterminations sont dues à l’illusion, il se fait donc qu’elles dépendent de l’établissement de l’ignorance ; et lui non plus n’admet pas que l’ignorance soit enveloppement de ce qui n’est pas ;³

(31) à ce qui est inerte on n’attribue pas d’ignorance, puisque sa nature propre est d’être non lumineux à soi-même. Du fait que l’ignorance n’aura plus d’existence⁴ tout l’Enseignement deviendra vain.

(32) Si l’on suppose alors que le caractère de fausseté de l’ignorance vient de l’ignorance, une telle réponse ne peut être que défaut de “régrès à l’infini” ou encore de “support mutuel”.⁵

(1) cf. Note 10

(2) nouvelle étape de l’argumentation. cf. Note 11

(3) cf. Note 11

(4) si l’on tire les conséquences de l’Advaita.

(5) cf. Note 11

- (33) स्वभावाज्ञानवादस्य निर्दोषित्वान्न तद् भवेत् ।
अविद्यादुर्घटत्वं चेत् स्यादात्माऽपि हि तादृशः ॥
- (34) अतोऽधिकारिविषयफलयोगादिवर्जितम् ।
अनन्तदोषदुष्टं च हेयं मायामतं शुभैः ॥
- (35) सत्यत्वात्तेन दुःखादेः प्रत्यक्षेण विरोधतः ।
न ब्रह्मतां वदेद्वेदो जीवस्य हि कथञ्चन ॥
- (36) यजमानप्रस्तरत्वं यथा नार्थः श्रुतेर्भवेत् ।
ब्रह्मत्वमपि जीवस्य प्रत्यक्षस्याविशेषतः ॥
- (37) सार्वज्ञादिगुणं जीवाद् भिन्नं ज्ञापयति श्रुतिः ।
ईशं तामुपजीव्यैव वर्तते ह्यैक्यवादिना ॥

(33) Mais comme notre doctrine, selon laquelle l'ignorance a une nature propre, est inattaquable, rien de tel ne peut nous advenir. Si vous dites que l'ignorance est de nature irrationnelle, en ce cas l'Ātman pourrait l'être semblablement.¹

(34) C'est pourquoi, comme elle ne laisse plus place, ni au sujet éligible ni à l'objet de la recherche, ni à son fruit, ni à leur relation etc.,² cette doctrine de l'Illusion qui est en outre souillée d'une infinité de fautes logiques doit être rejetée par les gens de bien.

(35) Ainsi, parce que la douleur et tout le reste ont propriété d'être réels, du fait que la perception s'oppose [à une telle interprétation], il serait impossible en fait, que de la moindre façon, le Veda attribue au jīva la nature du Brahman.³

(36) Pas plus [que vous ne dites] que le sacrificant aurait nature d'être une jonchée d'herbe,⁴ car, la Śruti deviendrait absurde, [vous n'attribuez] la nature du Brahman au jīva, parce que [la contradiction] avec la perception n'est pas différente [dans les deux cas].

(37) Celui qui est pourvu de [toutes] les qualités à commencer par l'omniscience, différent du jīva, c'est lui que la Śruti fait connaître, lui le Seigneur ; c'est d'une telle Śruti que se trouve dépendre la Śruti qui parle d'unité ;⁵

(1) cf. Note 11

(2) cf. Note 4

(3) cf. Note 12

(4) *yajamānaḥ prastavaḥ* : "le sacrificant est la jonchée d'herbe", équivalence symbolique.
cf. Note 12

(5) cf. Note 12

- (38) उपजीव्यविरोधेन नास्यास्तन्मानता भवेत् ।
स्वातन्त्र्ये च विशिष्टत्वे स्थानमत्यैक्ययोरपि ॥
- (39) सादृश्ये चैक्यवाक् सम्यक् सावकाशा यथेष्टतः ।
अवकाशोज्जिता भेदश्रुतिनतिबला कथम् ॥
- (40) अज्ञानासंभवादेव मिथ्याभेदो निराकृतः ।
अतो यथार्थबन्धस्य विना विष्णुप्रसादतः ॥
- (41) अनिवृत्तेस्तदर्थं हि जिज्ञासाऽत्र विधीयते ।
यथा दृष्ट्या प्रसन्नः सन् राजा बन्धापनोदकृत् ॥
- (42) एवं दृष्टः स भगवान् कुर्याद्विभेदनम् ।
कार्यता च न काचित्स्यादिष्टसाधनतां विना ॥

- (38) et cette dernière dans la mesure où elle contredirait les textes dont elle dépend, ne pourrait avoir autorité sur ce point. Puisque dans des formules parlant d'indépendance, d'excellence, d'identité de lieu et de pensée,
- (39) et de ressemblance, l'affirmation d'identité est admise comme correcte, une telle Śruti possède, selon la convenance, une latitude [d'interprétation]; mais une Śruti affirmant la division, qui ne laisse aucune latitude, comment ne serait-elle pas la plus forte ?¹
- (40) Parce qu'elle implique l'impossibilité de l'ignorance, la doctrine selon laquelle la division serait illusoire est rejetée. Pour cette raison, parce qu'un lien réel [à un *saṃsāra réel*] sans la grâce de Viṣṇu,
- (41) ne peut être supprimé, c'est en vue d'obtenir celle-ci que l'investigation est prescrite ici. De même qu'un roi se trouvant apaisé par la vue [d'un prisonnier] le renvoie libre de ses chaînes,
- (42) de même le Bienheureux, s'il est vu, peut briser le lien (du *saṃsāra*).²
Et il n'y aurait aucune notion d'"acte à accomplir" sans celle de "moyen de réaliser ce qui est bon",³

(1) cf. Note 12 (fin)

(2) cf. Note 7

(3) la discussion de la *Pūrva-Mīmāṃsā* commence ici. cf. Note 13

- (43) कार्यं न हि क्रियाव्याप्यं निषिद्धस्य समत्वतः ।
न भविष्यत्क्रिया कार्यं स्रक्ष्यतीश इति ह्यपि ॥
- (44) कार्यं स्यान्नैव चाकर्तुमशक्यं कार्यमिष्यते ।
साम्यादेव निषिद्धस्य तदिष्टं साधनं तथा ॥
- (45) कार्यं साधनमिष्टस्य भगवानिष्टदेवता ।
मुख्येष्टं वा सुमनसां प्रेयस्तदिति च श्रुतिः ॥
- (46) प्राणबुद्धिमतः स्वात्मदेहापत्यधनादयः ।
यत्संपर्कात्प्रिया आसंस्ततः को न्वपरः प्रियः ॥
- (47) इत्यादिवाक्यैराकाङ्क्षासन्निधिर्योग्यता यतः ।
तस्मिन्नेव समस्तस्येतीष्टे व्युत्पत्तिरिष्यते ॥
- (43) car l'action prescrite n'est pas "ce qui a pour concomitant l'activité," parce que ce qui est interdit aurait même définition ; l'action prescrite n'est pas [non plus] l'activité future car lorsqu'on dit : le Seigneur créera,
- (44) il s'agirait encore d'une action prescrite ; et l'on ne considère certainement pas comme "action devant être accomplie" ce que l'on ne peut pas ne pas accomplir, parce qu'on aurait même définition [pour l'action prescrite] que pour l'action prohibée. L'action prescrite est à la fois ce qui est bon et ce qui en est le moyen.
- (45) Le moyen de ce qui est bon, c'est le Bienheureux qui est la divinité bien-aimée ou ce qui est suprêmement désiré, par ceux qui ont l'esprit pur¹ et la Śruti dit "ce qui est meilleur..."²;
- (46) "le souffle vital, l'intelligence, le sens interne, les facultés de sensation, soi-même, son corps, ses enfants, sa richesse et tout le reste n'étaient précieux que par leur relation à lui, aussi quel autre est désormais précieux"³;
- (47) par le moyen de ces paroles, par suite des conditions d'attente, de proximité, de convenance [des termes] sa signification est pour tous qu'il est le suprême désirable.⁴

(1) commenté par *nirmala* "sans tâche" par *Padmanābhatīrtha* (S.R. 5 a, 4).

(2) *tad etat preyaḥ putrāt preyo mitrāt preyo 'nyasmāt sarvasmād antaratarāṃ yad ayam ātmā* (Bṛh. A. Up. I, 4,8).

(3) *Bhāgavata Purāṇa* (?).

(4) cf. Note 13

- (48) अत्यपूर्वास्तव भ्रातेत्यादावापतोऽपि च ।
उद्वापाद्वर्तमानत्वादाकाङ्क्षादिवलादपि ॥
- (49) बालो व्युत्पत्तिमप्येति नानयेत्यादिवाक्यतः ।
आनीयमानदृष्टचैव व्युत्पत्तेः संभवे सति ॥
- (50) एष्यदानयनायायं कुत एव प्रतीक्षते ।
व्युत्पन्नो वर्तमाने तु क्रियाशब्दे भविष्यति ॥
- (51) पुनर्दृष्टचैव शब्दश्रुत् पश्चाद्व्युत्पत्तिमेष्यति ।
वर्तमानमतीतं च भविष्यदिति च क्रमात् ॥
- (52) आकाङ्क्षादियुतं यस्माद्विधेर्व्युत्पादनं कुतः ।
दृष्ट्या ज्ञातपदार्थस्य स्यादाकाङ्क्षा भविष्यति ॥

- (48) C'est lorsqu'on dit une phrase telle que : ton frère mange des gâteaux, du fait qu'il y a présence [de certains éléments] en même temps qu'absence [d'autres éléments] parce que le donné est présent, en vertu également des conditions d'attente, etc. ;
- (49) que l'enfant en vient à acquérir les significations [des mots] et non pas par des formules injonctives telles que "amène [la vache]" ; c'est parce qu'il voit ce qui est amené qu'est possible une acquisition de connaissance.¹
- (50) Comment cet enfant peut-il faire attention à une action d'amener [encore] future ? Mais c'est parce qu'il aura acquis la signification d'un terme d'action au présent,
- (51) que voyant à nouveau l'objet, lui qui a entendu le mot, viendra à en acquérir pour la suite le sens, et parce que ceci a lieu selon un ordre qui va du présent au passé et au futur ;
- (52) parce que l'acquisition de connaissances est liée aux conditions d'attente, etc, comment peut-elle se faire au moyen d'une phrase injonctive ? Pour quelqu'un qui a connu une signification donnée par l'intuition [sensible], l'attente du futur est possible ;

(1) cf. Note 14

- (53) व्युत्पत्तिः प्रथमा तस्माद्वर्तमानेऽगते ततः ।
दृष्टमाकाङ्क्षते सर्वो न प्रवृत्तिमपेक्षते ॥
- (54) अपरोक्षं परोक्षं वा ज्ञानमिष्टस्य साधनम् ।
क्वापि चेष्टा तदर्थं स्यादतिर्हि रसवित्तये ॥
- (55) वाक्यार्थज्ञानभात्रेण क्वचिद्विष्टं भवेदपि ।
न च सुक्लृववह्नाद्यादावतात्पर्यं श्रुतेर्भवेत् ॥
- (56) यत्किञ्चित्करणस्यापि यज्ञतैवान्यथा भवेत् ।
तस्माद्रूपासनार्थं च स्वार्थं तात्पर्यवद् भवेत् ॥
- (57) इतिशब्दोन्नये ज्ञावित्यप्युन्नीते स्मृतिर्भवेत् ।
इतिशब्दव्यपेतानि ह्यपि सन्ति वचांस्यलम् ॥

- (53) l'acquisition du sens est donc d'abord pour un objet présent puis pour un objet non encore advenu ; tout être attend ce qui lui est désirable et il ne dépend pas en cela d'une incitation à agir,
- (54) c'est la connaissance directe ou indirecte qui nous est moyen d'atteindre ce qui nous est désirable. Il peut se faire parfois qu'un comportement ait pour but la connaissance : [il arrive qu'] on mange en effet pour connaître un goût,¹
- (55) c'est que quelque chose peut être parfois connu comme désirable du simple fait que l'on connaît le sens d'une parole.
Et il ne se peut que la Śruti n'ait pas valeur explicative quand elle parle des cuillers appelées *sruk* et *sruva*, ou du feu du sacrifice,²
- (56) autrement n'importe quel instrument pourrait bien être propre au sacrifice.
C'est pourquoi il faut que ce qui a un sens relatif au culte ait aussi valeur explicative d'un objet donné.
- (57) Si on adjoignait le mot *iti*, comme il faudrait l'adjoindre aussi à des mots comme "feu" les injonctions (relatives au feu du sacrifice) prescriraient une simple évocation mentale (du dieu *agni*).
Il y a bien assez de paroles (de l'Ecriture) qui sont en fait dépourvues de ce mot *iti*, c'est pourquoi,

(1) cf. Note 14

(2) nouvelle phase de la discussion, cf. Note 15

(58) आत्मानमेवेत्यादीनि योगेज्जावपि तत्समम् ।
एकवाक्यत्वयोगे तु वेदस्यापि ह्यशेषतः ॥

(59) वाक्यभेदो न युक्तः स्याद्योगश्च स्यान्महाफले ।
इति ब्रूयादिति वचोगतमग्नौ समीपगम् ॥

(60) कल्पनागौरवं चेत्स्यात् पृथक् तात्पर्यकल्पने ।
कल्पनागौरवादेव पदार्था न स्युरेव हि ॥

(61) प्रमाणावगतत्वं चेत् तात्पर्याणां तथैव हि ।
तस्मात्पदार्थे वाक्यार्थे तात्पर्यमुभयत्र च ॥

(62) पृथगेव च वाक्यत्वं पृथगन्वयतो भवेत् ।
अवान्तरत्वाद्वाक्यानां वाक्यभेदो न दूषणम् ॥

(58) si vous posez cette connexion [avec *iti*] dans le cas de phrases comme “qu’il révere l’Ātman” vous devez le faire aussi dans le cas des phrases parlant d’*agni*.

Mais en réalité si on applique le principe de l’unité des énonciations au Veda dans sa totalité,

(59) il ne doit pas y avoir lieu de diviser ces énoncés et [toute] l’application peut se faire [comme portant] sur son fruit suprême.

La parole “qu’il dise ainsi” est, on le sait, proche de la parole “il verse la libation dans le feu”.

(60) Si vous dites qu’il y aurait accumulation de suppositions du fait de supposer des interprétations différentes [du sens des mots et de celui des phrases] c’est plutôt par [votre] accumulation de suppositions qu’il n’y aurait plus de signification propre des mots.

(61) Si vous admettez qu’il y a un moyen de connaissance valide des interprétations [des mots] il sera de même [pour les interprétations des phrases] c’est pourquoi il y a interprétation des significations des mots et de celles des phrases, et dans les deux acceptions.¹

(62) Il peut y avoir des énonciations séparées parce qu’elles expriment des corrélations séparées;² parce que ce sont des [divisions] intermédiaires des phrases il n’y a pas la faute qui consisterait à diviser le sens des phrases ;

(1) à la fois ritualiste et explicative de la nature de Dieu.

(2) D’après Jayatirtha, allusion à la parole “*satyam jñānam anantam brahma...*” cf. Note 15

- (63) अङ्गीकृतत्वादपि तैः पदानां तु पृथक्पृथक् ।
क्रियापदेनान्वयस्य वाक्यभेदो हि दूषणम् ॥
- (64) प्रत्यक्षादिविरोधे तु गौणार्थस्यापि संभवात् ।
अतात्पर्यं पदार्थेऽपि न कल्प्यमविरोधतः ॥
- (65) अतो ज्ञानफलान्येव कर्माणि ज्ञानमेव हि ।
मुख्यप्रसाददं विष्णोर्जिज्ञासायाश्च तद् भवेत् ॥
- (66) कर्तव्या तेन जिज्ञासा श्रुतिप्रामाण्ययोगतः ।
प्रत्यक्षवच्च प्रामाण्यं स्वत एवागमस्य हि ॥
- (67) अनवस्थाऽन्यथा हि स्यादप्रामाण्यं तथान्यतः ।
मिथ्याज्ञप्तिप्रलम्भादेस्तेन वेदविरोधि यत् ॥

- (63) mais c'est bien eux qui commettent la faute de diviser les sens des phrases, en admettant que chaque mot, pris séparément, est relié séparément au terme exprimant l'action.
- (64) En fait, lorsqu'il y a contradiction avec [les moyens de connaissance valide], perception, etc., on a le droit de prendre un sens métaphorique, s'il n'y a pas une (telle) contradiction l'on n'a pas à supposer qu'aucun sens des mots soit dépourvu de valeur explicative.
- (65) Ainsi le fruit des actes est la connaissance, et comme c'est la connaissance qui dispense la grâce supérieure, et parce que cette connaissance est possible par la quête de la connaissance de Viṣṇu,
- (66) il faut, pour cette raison, entreprendre la quête de connaissance en se conformant à l'autorité de la Śruti.
Car l'autorité de la Tradition lui est, en vérité, intrinsèque et analogue à celle de la perception ;¹
- (67) car autrement ce serait le régrès à l'infini, et la Śruti n'aurait pas d'autorité si elle la tirait d'ailleurs (que d'elle-même)²
Parce que ce n'est que fausseté, fraudes, etc, c'est pour cela que ce qui contredit le Veda,

(1) cf. Note 16

(2) cf. Note 17

(68) न मानमपि वेदानामङ्गीकार्यं हि नित्यता ।
न हि धर्मादिसिद्धिः स्यान्नित्यवाक्यं विना क्वचित् ॥

(69) अविप्रलम्भस्तज्ज्ञानं तत्कृतत्वादधोऽपि च ।
कल्प्या गौरवदोषेण पुंवाक्यं ज्ञापकं न तत् ॥

(70) प्रत्यक्षः कस्यचिद्धर्मो वस्तुत्वादिति चोदिते ।
न बुद्धो धर्मदर्शी स्यात् पुंस्त्वादित्यनुमाहतिः ॥

(71) अधर्मवादिनो वाक्यमप्रयोजनमेव हि ।
धर्मभावोऽपि नो तेन प्रत्यक्षावगतो भवेत् ॥

(72) अतः संशयसंपत्तौ वाक्यं प्रत्यक्षवत्प्रमा ।
शक्तिश्चैवान्विते स्वार्थे शब्दानामनुभूयते ॥

(68) n'est pas source de vérité, car il faut admettre que les Veda sont éternels, sinon il ne serait pas possible d'établir le *dharma*, si l'on n'avait nulle part de parole éternelle.

(69) Il faudrait supposer que l'auteur est sans fraude, qu'il connaît ce qu'il dit, et que c'est bien lui qui est l'auteur de ses œuvres : du fait que ce serait accumuler les suppositions, [il faut dire que] la parole humaine ne peut enseigner [le *dharma*.]

(70) Si l'on dit alors : "il faut que le *dharma* soit perçu par quelqu'un, parce que c'est une réalité"; on réfute ce raisonnement en disant : "le Buddha n'est pas 'celui qui voit le *dharma*' parce que c'est un homme".

(71) Quant à celui qui nie le *dharma*, sa parole est sans valeur de ce fait même, car cette non-existence elle-même du *dharma* ce n'est certes pas la perception qui lui permet de la connaître;

(72) aussi devant l'afflux des doutes [il lui faut admettre que] la parole a une valeur de vérité analogue à celle de la perception.¹

Et assurément le pouvoir de signification est connu par l'expérience comme visant un objet qui lui est propre et qui est en liaison,²

(1) cf. Note 17

(2) théorie "*anvitābhīdhānavāda*". cf. Note 18

- (73) अतोऽन्विताभिधायित्वं गौरवं कल्पनेऽन्यथा ।
न चाशक्त्याभिधायित्वं प्रवृत्तिश्च द्विधाऽन्यथा ॥
- (74) एतत्सर्वं तर्कशास्त्रे ब्रह्मतर्कं हि विस्तरात् ।
उक्तं विद्यापृथक्त्वात् सङ्क्षेपेणात्र सूचितम् ॥
- (75) प्रमाणन्यायसन्निधौ क्रियते तर्कशास्त्रतः ।
मानन्यायैस्तु तत्सिद्धैर्मामांसाभेयशोधनम् ॥
- (76) ब्रह्मतर्कं च भगवान् स एव कृतवान् प्रभुः ।
पञ्चाशत्कोटिविस्तारान्नारायणतनौ कृतात् ॥
- (77) उद्धृत्य पञ्चसाहस्रं कृतवान् बादरायणः ।
अतस्तदर्थं सङ्क्षेपादत इत्यभ्यसूचयत् ॥

- (73) ainsi il y a "expression de ce qui est relié", car toute autre explication accumule les suppositions, et [parce qu'il] n'y a pas capacité d'expression sans pouvoir de signification et [parce qu'] une autre explication supposerait que la fonction de ce pouvoir de signification pourrait être double¹.
- (74) Comme tout ceci a été développé en détail dans le traité des raisonnements qu'est le "*Brahma-Tarka*", comme cependant on distingue les disciplines, ceci est indiqué ici en résumé.²
- (75) La véritable doctrine des règles des moyens de connaissance est donnée par le "traité des raisonnements" et c'est grâce à ces règles de connaissance, telles qu'il les a établies, qu'est purifié le champ de la réflexion.
- (76) Le *Brahma-Tarka* fut fait par le bienheureux Maître [Bādarāyaṇa] lui-même, à partir de celui qui avait été fait, d'une longueur de cinq cent millions de versets, lorsque le Bienheureux prit la forme de Nārāyaṇa,
- (77) traité que lui, Bādarāyaṇa condensa en cinq mille versets; aussi pour cette raison, parce que ce mot en est le résumé, il s'y réfère en disant *atas*.

(1) id. cf. Note 18

(2) cf. Note 19

- (78) यतोऽनुभवतः सर्वं सिद्धमेतवतोऽपि ॥
वेवंश्च दुर्गमार्थेषु व्यापृतो नातिविस्तृतिम् ॥
- (79) चकारैता ह्यवज्ञेया युक्तयः प्रतिपक्षगाः ।
प्रत्यक्षेक्षाक्षमः पक्षं कमेवात्राभिवीक्षते ॥
- (80) तस्मादक्षमपक्षत्वान्मोक्षशास्त्रेऽभ्युपेक्षितः ।
स्वयं भगवता विष्णुर्ब्रह्मेत्येतत्पुरोवितम् ॥
- (81) स विष्णुराह हीत्यन्ते देवशास्त्रस्य तेन हि ।
आद्यन्तं देवशास्त्रस्य स्वयं भगवता कृतम् ॥
- (82) मध्यं तदाज्ञया शेषपैलाभ्यां कृतमञ्जसा ।
अतस्तत्रैव विष्णुत्वसिद्धेर्ब्रह्मेत्यसूचयत् ॥

(78) Parce que cet univers est connu par l'expérience, pour cette raison même et parce que, engagé par les dieux dans des sujets difficiles,

(79) il ne fit pas de longs développements, il est certain qu'on ne peut que mépriser ces raisons qui appartiennent à la thèse de notre adversaire.
Lui qui n'est pas capable de voir ce que lui donne sa perception, quelle est la doctrine qu'il vient ici examiner !

(80) C'est pourquoi, à cause de la faiblesse de sa doctrine il est oublié dans le traité du salut.¹

Le bienheureux Vyāsa lui-même a dit avant ce sūtra ci² que le Brahman est Viṣṇu ;

(81) à la fin du *Deva-Śāstra* il avait été dit "car c'est lui Viṣṇu qui a dit",³ et comme le Bienheureux a fait lui-même le début et la fin du "traité des dieux",

(82) cependant que le milieu a été fait directement sur son ordre par [ses deux disciples] Śeṣa et Paila, ici [dans les *Brahma-Sūtra*] il a [seulement] indiqué le nom de Brahman parce qu'il est bien connu que celui-ci est Viṣṇu.

(1) Jayatirtha commente "*mokṣa-śāstra*" par *Veda*.

(2) le premier sūtra des *Brahma-Sūtra*.

(3) avant-dernier sūtra du *Deva-Śāstra*, texte inconnu qui commence d'après Jayatirtha par les mots "*athāto daivī (jijñāsā?)*"; le dernier sūtra en serait: *taṁ brahmany ācakṣate* "on l'appelle brahman". Les deux derniers sūtra, d'après Jayatirtha, sont l'œuvre de Bādarāyaṇa (N.S. 277 b, 1).

- (83) दोषारच्छिद्रशब्दानां पर्यायत्वं यतस्ततः ।
गुणा नारा इति ज्ञेयास्तद्वाभारायणः स्मृतः ॥
- (84) ब्रह्मशब्दोऽपि हि गुणपूर्तिमेव वदत्ययम् ।
अतो नारायणस्यैव जिज्ञासाऽत्र विधीयते ॥
- (85) सिद्धत्वाद्ब्रह्मशब्दस्य विष्णौ स्पष्टतया श्रुतौ ।
अम्भस्पारे इत्युक्तो नारायणपरोदितः ॥
- (86) आपो नारा इति ह्याह स एवाप्स्वन्तरीरितः ।
कामतो विधिरुद्रादिपददात्र्या स्वयं श्रिया ॥
- (87) योनिव्वेनात्मनो विष्णोस्तिष्ठन्तीत्युदितस्य च ।
यस्मिन् देवा अधीत्युक्त्वा समुद्रं स्थानमेव च ॥
- (83) Parce que les mots *doṣa*, *ara* et *chidra* sont synonymes [et signifient défaut] le mot *nāra* doit être compris comme “qualité” et celui qui les possède est appelé *Nārāyaṇa* [c’est-à-dire séjour des qualités].
- (84) Car ce mot de Brahman lui aussi exprime justement la plénitude des qualités, ainsi c’est de *Nārāyaṇa* que l’on prescrit ici la quête par la connaissance.
- (85) Parce que le mot de Brahman est reconnu comme s’appliquant à Viṣṇu, clairement dans la Śruti, celui dont il est dit “sur l’océan sans rives...”¹ c’est celui qui est signifié, par le nom de *Nārāyaṇa*
- (86) car lui, [*Bādarāyaṇa*], dit “*nārā* signifie les eaux”;² il est dit être “au centre des eaux”;³
De celui dont Śrī elle-même, qui dispense leurs fonctions à Brahma, à Rudra et aux autres dieux, selon son désir,⁴
- (87) dit qu’il est sa matrice, de Viṣṇu dont il est dit “ils demeurent [en lui]”⁵ et “celui sur qui les dieux [résident]...”⁶ c’est de lui que l’océan est la demeure.

(1) *Taittiriya Ā X, 1, 1, Mahānārāyaṇa Up. I, 1.*

(2) dans le *Mahābhārata XII, 382,35* cf. Note 19

(3) *Ṛg V. I, 125,7 Atharva V. IV, 30,7* cf. Note 19

(4) *yaṁ kāmāye taṁ taṁ ugrāṁ kṛṇomi*

taṁ brahmāṇaṁ taṁ ṛṣim taṁ sumedhām *Ṛg V. X, 125, 5.*

(5) *saptārdhagarbhaḥ bhuvanaśya reto viṣṇoḥ tiṣṭhanti pradiśā vidharmiṇi. Ṛg V. I, 164,36*

(6) *yaṁ devā adhi viśve niṣeduh. Ṛg V. I, 164,39*

(88) नाम चाक्षरमित्येव ऋच इत्युदितं तु यत् ।
यतः प्रसूतेत्युक्त्वा च तदेव ब्रह्म चाब्रवीत् ॥

(88) Quant à celui que le passage “les stances...”¹ désigne en disant “son nom est impérissable”², c’est celui dont le texte après avoir dit “de qui elle est née”³ déclare aussi “c’est lui qui est le Brahman”⁴.

(1) *ṛco akṣare parama vyoman. Ṛg V. I, 164, 39*

(2) *tam antaḥ samudre kavayo vayanī tadakṣare parama prajāḥ. Taittirīya A. X, 1, 1 Mahānārāyaṇa Up. 1,3*

(3) *Taittirīya A. I, 1,1. Mahānārāyaṇa Up. 1,4 cf. Note 19*

(4) *tad eva brahma paramaṁ kavīnām. Taittirīya A. X, 1,2, Mahānārāyaṇa Up. 1,6*

NOTE I — LE TERME OM

La syllabe *om* est dite par Madhva la racine de tout le Śāstra. Ainsi que le terme *atha* qui la suit elle est un acte de *maṅgala*, un acte auspiceux, proclamant solennellement la valeur sacrée du texte : *tatra tārāthamūlatvaṃ sarvaśāstrasya ceṣyate* (Anuv. 8) "Et l'on sait que tout le Śāstra a pour racine [les mots] *om* et *atha* mis en cette [première] place". Mais n'est-il pas étrange, se demande Jayatīrtha, que le Seigneur accomplisse ainsi cet acte de *maṅgala* ? Comme il n'y a pas la moindre différence entre Dieu et son avatar, la formule auspiceuse destinée à écarter les obstacles ne peut avoir de sens pour celui qui est apparu sous la forme de Vyāsa. La réponse est que cet acte sacré n'est accompli que pour les disciples : *śiṣyārthatvāt* (N.S. 26 a, 15). C'est une bénédiction prononcée sur eux et qui ouvre leurs esprits à la connaissance.

La syllabe *om* a cependant un privilège sur le second terme auspiceux *atha* ; alors que celui-ci fait partie intégrante du premier sūtra, le mot *om* encadre chaque sūtra et compénètre tout le texte à la manière dont le Brahman compénètre le monde entier : *sarvatrānugatatvena prthag onkriyate 'khalaiḥ* (Anuv. 8) "Du fait qu'elle accompagne tous les sūtra, la syllabe *om* est prononcée séparément [pour chaque sūtra] par tous [ceux qui les lisent]."¹ Le son *om* constitue donc le lien substantiel de toutes les énonciations, en même temps qu'il les parfait chacune dans sa plénitude propre, permettant de considérer chaque sūtra comme une section distincte de toute la science suprême, "une miniature de la connaissance du Brahman" : *avāntara-brahmavidyā*, ainsi que dit Jayatīrtha (N.S. 29 b, 15; 30 a, 1).

Que le son *om* soit chargé de puissance sacrée, c'est l'affirmation solennelle des *Upaniṣad* et de tous les textes qui les commentent. Pourtant Madhva prend soin de distinguer son interprétation de celle de ses prédécesseurs, qui pensent trouver dans la syllabe essentielle l'unité de l'absolu et du relatif, du Brahman et de la manifestation. Jayatīrtha (N.S. 43 a, 15) rejette l'interprétation selon laquelle le son *om* pourrait se décomposer en trois lettres a, u, m, correspondant aux trois mots de la formule *tat tvam asi* "tu es cela" dans laquelle "a" serait le *tat*, c'est-à-dire le Brahman, "u" serait le *tvam* c'est-à-dire le sujet, et "m" la liaison entre les deux mots, niant la distinction réelle entre le sujet et le Brahman². Ces spéculations ne peuvent être admises par le réalisme pluraliste de Madhva qui nie l'identité du sujet fini et du Brahman.

(1) *akhalaiḥ sūtrapāṭhakaiḥ* dit Jayatīrtha (N.S. 29 b, 14).

(2) N.S. 43 a, 15; 43 b, 1-3

Pour lui chaque syllabe du Veda, se réfère directement à son objet unique, la personne suprême, qu'elle exprime à sa manière propre. Le son *om* doit donc être compris de cette manière : il a une valeur en lui-même et son sens doit être rattaché à une étymologie. Il est donc un son un, qui ne peut être analysé même provisoirement en trois constituants distincts¹.

L'excellence qui permet de dire du son *om* qu'il est la "racine de tout le *śāstra*", se tire du fait que sa signification exprime, non quelque attribut du Brahman, mais l'essence même de celui-ci, sa perfection d'être support d'innombrables perfections. Il est rattaché par Madhva au participe passé *ota* du verbe "AV", qui signifie tisser, et l'*Anuvyākhyāna* fait allusion au texte célèbre de la *Brhadāranyaka-Upaniṣad* (III, 8, 6 et ss) *kasmin tad otaṃ ca protaṃ ceti* "sur quelle trame et sur quelle chaîne ceci est-il tissé ?". *Om* signifie *otatva*, le fait d'être en étroite contexture, mais Madhva applique ceci contrairement à l'interprétation courante non à la relation du monde à Dieu mais à celle des attributs à la substance divine. Le terme *om* exprime le caractère propre du *Saguṇa-Brahman*, celui d'être l'unité de ses perfections qui ne se distinguent pas de lui-même. Il est donc l'équivalent du mot Brahman lequel est traditionnellement rattaché à la racine BRH signifiant "croître" et est lui aussi interprété comme désignant la plénitude infinie, mais plénitude infinie de *guṇa*, précise Madhva.

Les citations qui suivent visent donc dans leur juxtaposition à mettre en évidence le fait que le mot *om* est comme la synthèse de tout le Veda. Il est d'abord le résumé de la *gāyatrī* (Rg Veda III, 62, 10) dans laquelle chacune des exclamations rituelles (*vyāhṛti*), *bhūh*, *bhuvaḥ* et *svaḥ* exprime l'un des attributs divins ; *bhūh* signifie selon lui *bhūmataḥ* soit "parce que le Brahman est "abondance d'être" ; *bhuvaḥ* s'explique par *bhāvanād* c'est-à-dire "parce qu'il est producteur d'existence", *svaḥ* s'explique par le mot *utvād* soit "parce qu'il possède l'attribut de félicité". Ce mode d'exégèse permet aisément de poser d'autres correspondances : le nom de *bharga*, le resplendissant, qui est l'épithète fournie par la *gāyatrī* signifie en réalité que c'est le Seigneur qui "soutient" et "meut" les êtres, car, explique Jayatīrtha, la syllabe *bhar* signifie *bharaṇa*, la syllabe *ga* signifie *gamana* (N.S. 46 b, 10). La *gāyatrī* développe ainsi le sens du son *om* et le Veda développe le sens de la *gāyatrī*. Dans le Veda, l'hymne du *Puruṣa-sūkta* (Rg Veda X 90, 1), plus particulièrement, évoque Nārāyaṇa² : *sa eva bhargasabdārtho vyāhṛtīnām ca bhūmataḥ | bhāvanāc caiva utvācca so'yaṃ puruṣa ityapi* (Anuv. 10) "C'est [la syllabe *om*] qui est

(1) Il arrive cependant à Madhva de spéculer sur la signification des trois lettres a, u, m ; mais alors, comme dans son commentaire à la *Chāndogya Upaniṣad* (I, 1, 1), il les considère comme représentant chacune un des attributs du Seigneur : "a" signifie *ānanda*, félicité ; "u" signifie *ojas*, pouvoir et "m" signifie *bharaṇa* le fait de supporter ; et ces trois attributs ne font qu'un dans le son *om*.

(2) Il est *puruṣa* à cause de sa plénitude "*pūrṇatvāt*" dit Jayatīrtha (N.S. 46 b, 14).

la signification du mot *bhargha* et celle des trois exclamations rituelles [de la *gāyatrī*] parce qu'il est abondance d'être, parce qu'il produit l'existence, parce qu'il possède la félicité ; il est dit aussi c'est lui qui est le *Puruṣa*".

De cette façon assez elliptique est indiqué ici le dogme central du mādhvisme, le *sarvanāmatva* de Viṣṇu¹, l'affirmation que tous les termes s'appliquent à lui et que c'est le Seigneur lui-même qui fait l'unité du Veda, la cohésion et cohérence des textes, c'est-à-dire le *samanvaya* qu'exposent les *Brahma-Sūtra*. *Samanvaya* rigoureux, puisque Madhva refuse la séparation entre un *karma-kāṇḍa* (section relative aux actes) et un *jñāna-kāṇḍa* (section relative à la connaissance) ;² aussi le choix de la *gāyatrī* se révèle-t-il ici intentionnel puisque entre tous ce texte est étroitement lié aux rites quotidiens. C'est donc en ce sens très absolu qu'il faut prendre la formule de l'*Anuvyākhyāna* qui clôt ces citations : *sa eva sarvavedārtho jñāsyo'yaṃ vidhīyate* (Anuv. 11) "C'est lui, qui est la signification de tous les Veda, lui qui est le terme de l'injonction le désignant comme objet d'investigation".

(1) cf. Introduction p. 4

(2) C'est-à-dire que selon lui la partie du Veda qui traite de l'activité possède un sens premier qui est de parler de Viṣṇu, et un sens second, réel mais accessoire, qui est d'indiquer le comportement ritualiste.

NOTE II — LE TERME *ATHA*

Le texte de l'*Anuvyākhyāna* ne commente le terme *atha* que de façon bien brève. Il y est dit seulement "racine du *Śāstra*" au même titre que le mot *om*. Cependant le texte continue en accordant au terme *om* le privilège d'accompagner chaque sūtra, ce qui signifie implicitement que le mot *atha* fait partie intégrante du premier sūtra et doit se comprendre en relation avec les autres termes de la formule totale.

Il faut se reporter au premier commentaire qu'a fait Madhva des *Brahma-Sūtra*, au *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*, pour trouver une explication de ce terme : *athaśabdo maṅgalārtho 'dhikārānantaryārthaś ca* | (B.S.Bh. 2 a, 3-4)¹ "le mot *atha* a un sens auspiceux et signifie aussi la consécution immédiate [introduisant] un nouveau sujet"². Cette courte phrase affirme dès l'abord l'opposition de Madhva à l'interprétation de Śaṅkara : celui-ci en effet commençait son commentaire du premier sūtra en disant : *athaśabdaḥ ānantaryārthaḥ pariḡrhyate nādhikārārthaḥ brahmajijñāsāyā anadhikāryatvāt* | (B.S. Bh. I, 1, 1) "le mot *atha* est à comprendre au sens de "en suite immédiate" non au sens d'introduction (à une nouvelle matière) car l'investigation du brahman n'est pas [une matière] qui doit être introduite"³. D'autre part si le mot *atha* a une valeur auspiceuse ce ne peut être, pense Śaṅkara, qu'à titre accessoire, car cette valeur auspiceuse peut bien résider dans le son du mot, mais non dans sa signification, et elle n'est pas non plus contenue dans la signification de la phrase.

Cette différence d'interprétation pourrait sembler à première vue ne pas avoir grande portée. Les conclusions auxquelles les deux commentateurs arrivent sont apparemment fort proches : la connexion immédiate que le premier mot des *Brahma-sūtra* établit n'est pour aucun des deux auteurs une relation avec un traité antérieur, tels les *Mīmāṃsā-Sūtra*, dont l'étude serait la condition nécessaire à l'investigation du Brahman comme le pense Rāmānuja. Pour l'un comme pour l'autre quoique pour des raisons différentes, l'étude du rituel n'est pas condition préalable à la recherche métaphysique : pour Śaṅkara parce que celui-ci fait partie des vérités approximatives que la connaissance complète dissipe, pour Madhva parce que le Veda est un tout sans fissure dans lequel il n'y a pas lieu d'établir une séparation entre un

(1) ed. Kumbakonam.

(2) le *Mahābhāṣya* de Patañjali donne pour *atha* le sens d'*adhikāra* : *athety ayam śabdo 'dhikārārthaḥ prayujyate* (I, 1, 1).

(3) traduction L. Renou, *Prolegomènes au Vedānta* p. 6.

karma-kāṇḍa et un *jñāna-kāṇḍa*.¹ L'un et l'autre en concluent que si le mot *atha* indique une connexion, ce ne peut être qu'avec la seule condition indispensable à une recherche sincère et efficace, c'est-à-dire le fait d'y être éligible *adhikārin*, d'être de ceux pour qui l'injonction solennelle est valable parce qu'ils sont prêts à l'entendre.

Cependant la différence doctrinale se révèle en réalité plus profonde, et la divergence d'interprétation est significative sur les deux points qui viennent d'être signalés. Il est en effet remarquable que pour Madhva la quête du Brahman soit une matière, *adhikāra*, annoncée par le mot *atha* comme il est intéressant que la valeur auspiciuse du mot *atha* ne soit pas pour lui négligeable.

Tout d'abord le fait que, pour Madhva, le contenu du premier sūtra annonce un chapitre d'investigation qui porte sur une matière donnée, indique que dans sa pensée il n'y a aucune objection à ce que le Brahman constitue un "objet" de recherche. Ceci fait au contraire difficulté aux advaitin pour qui le Brahman n'est rien moins qu'un objet comme un autre, étant le Soi absolu qui ne peut être atteint que par-delà la distinction sujet-objet. Il en résulte que ces derniers centrent la signification du sūtra sur le mot *jijñāsā* "investigation". Śaṅkara disait que le mot *atha* n'a pas le sens introductif parce que l'investigation du Brahman n'a pas pour caractère d'être une matière qui doive être introduite : *brahma-jijñāsāyā anadhikāryatvāt*, formule que Vācaspati Miśra explique dans sa *Bhāmātī* en disant que, le mot central du sūtra étant *jijñāsā*, ce désir de connaître ne peut être considéré comme une "matière" donnée à l'investigation : *jijñāsā tāvad iha sūtre brahmaṇas-ca tajjñānāc ca śabdataḥ pradhānaṃ pratiyate* (*Bhāmātī* I, 1.1) "pour autant que c'est le désir de connaître qui apparaît ici dans le sūtra comme plus important du point de vue de l'énoncé que le *Brahman* ou que la connaissance de celui-ci". Tout au contraire Madhva affirme constamment que l'objet de l'énoncé du sūtra est le Brahman, l'objet suprême de notre pensée, et le but de toute notre recherche. Il n'y a jamais pour lui de moment où pourrait être abolie la relation essentielle de la pensée à son objet et la *jijñāsā* n'a de sens que parce qu'elle vise cet objet, qui restera éternellement distinct de nous, objet suprême de notre connaissance puis de notre félicité.

En second lieu, le fait que le mot *atha* ait pour Madhva une valeur auspiciuse introduit dans son interprétation du premier sūtra une résonance nouvelle que ne comportait pas l'interprétation çankarienne. Pour Śaṅkara, *atha* ne signifie qu'une connexion avec les quatre conditions préalables qui caractérisent tout sujet apte à la recherche, à savoir : *nityānityavastuvivekaḥ* "la discrimination entre les choses éternelles et non éternelles", *iḥāmutrārthabhogavirāgaḥ* "le dépassement à jouir des choses ici-bas et là-haut",²

(1) cf. Note 1.

śamadamādisādhanasamprat "l'acquisition de la paix du domptement [de soi] et autres modes de réalisation", et enfin *mumukṣurva* "le désir d'être délivré"¹. Madhva ne reconnaîtrait pas sans réserves ces conditions : la première serait déjà une prise de position advaita, la dernière signifierait que tous les êtres désireux du salut y sont effectivement appelés. Selon lui la condition essentielle est d'être prédestiné au salut : aussi le terme *atha* est-il porteur de valeur auspiciuse pour celui qui en est digne, pour l'*adhikārin*, celui qui est éligible, concerné par le sujet annoncé (*adhikāra*). Pour lui, et pour lui seul il ouvre le champ de la recherche par sa vertu propre, qui est d'écarter les obstacles d'une telle entreprise. Sa signification auspiciuse est donc étroitement liée à son sens introductif, c'est elle qui fait la solennité et le sérieux de l'injonction, pourvu que celle-ci soit entendue par ceux qu'elle concerne.

Ainsi que l'explique Jayatīrtha, ce mot a une valeur d'insistance, montrant la solennité de l'injonction, plus encore, il a pour objet de faire naître dans l'esprit de celui qui est prédestiné au salut, le moyen d'entreprendre cette recherche : *athasabdo hi jijñāsājanakam adhikāristhaṃ dharmam anadhikāritvaśaṅkānirāsāyāmuvadati* (N. S. 271 b, 6) "Le mot *atha* en effet insiste sur l'attribut inhérent à l'*adhikārin*, attribut qui fait naître en lui le désir de connaître, ceci en vue d'écarter le doute qu'il n'y ait pas d'éligibilité." Comme tout *maṅgala* il écarte les obstacles, c'est-à-dire ici le doute de celui qui ne se croirait pas "qualifié" et ainsi il éveille en lui la soif de connaissance. Il est en somme, par son seul pouvoir, un critère de prédestination. Il ne dit pas simplement "dès que vous êtes devenu éligible, la *jijñāsā* s'éveille en vous", mais plutôt "si vous prenez cette injonction au sérieux c'est que vous êtes éligible." On voit le renversement opéré : dans la perspective de Śaṅkara l'effort humain est préalable, dans celle de Madhva, celui-ci est infructueux sans une prédestination à être sauvé qui tient à la nature même du sujet spirituel. Dans la doctrine mādhviste chaque *jīva* est en effet de toute éternité destiné par sa nature propre (*svarūpa*) à suivre une voie qui le conduira inéluctablement soit au salut, soit à la damnation éternelle, soit encore à rester éternellement dans le *saṃsāra*.

Cette interprétation, ajoute Jayatīrtha, présente l'avantage de séparer nettement le sens du mot *atha* du sens du mot suivant *atas*, ce que selon lui les ramanoudjiens ne peuvent faire. Rāmānuja pense que le mot *atas* achève le sens du terme *atha* : "puisque les fruits des oeuvres...sont finis et transitoires et que le fruit de la connaissance du Brahman,...est infini et dure éternellement, tout de suite après la connaissance des oeuvres dont on s'est d'abord occupé, (et) en conséquence de cela même,...il faut connaître le Brahman"². En ce cas,

(1) traduction L. Renou *Prolégomènes au Vedānta* p. 8.

(2) Śrī Bhāṣya I, 1,1, Traduction O. Lacombe, *La doctrine morale et métaphysique de Rāmānuja*, p. 3.

dit Jayatīrtha, il est impossible d'échapper au défaut de redondance, *punaruk-tidoṣa*,¹ car le terme *atas* ne ferait que prolonger l'idée substantiellement contenue dans le terme *atha*. Au contraire, pour Madhva, le premier mot *atha* a dès l'abord posé toutes les conditions préalables à la recherche, il l'a rendue possible, il l'a déjà suscitée; le second terme *atas* s'interprétera de façon tout à fait différente² non comme une conséquence, mais comme une raison; expliquant pourquoi l'injonction est prise au sérieux, il devra se comprendre dans un sens de causalité profonde: parce qu'il y a réellement une fin à cette recherche, un objet à connaître et un but à atteindre, et parce que la grâce du Seigneur ne manquera pas à celui qui, sachant qu'il est *adhikārin*, l'entreprend sérieusement.

(1) N.S. 271 b, 2

(2) cf. Note suivante.

NOTE III — LE TERME *ATAS*

Toutes les citations par lesquelles s'ouvre le commentaire du premier sūtra se réfèrent à la signification du mot *atas*. Il s'agit en effet de fonder par la Śruti la valeur d'une interprétation différente de celle des autres commentateurs, et apparemment peu conforme au sens usuel du mot. Car *atas* s'emploie couramment pour exprimer une relation de conséquence renvoyant à des conditions préalables. C'est ainsi que le terme *atas* est interprété par Śaṅkara comme indiquant la raison antécédente pour laquelle la quête de la connaissance du Brahman doit être entreprise: *ataḥśabdo hetvarthaḥ* (B.S. Bh I, 1,1), cette raison (*hetu*) est l'insuffisance des résultats atteints par les rites védiques incapables de procurer un fruit éternel. Jayatīrtha refuse cette relation de conséquence et interprète *atas* comme indiquant le motif (*prayojana*) qui assure valeur et raison d'être à la quête de la connaissance: *brahmajijñā-sāyā niṣprayojanatvaṃ śaṅkitam apākartum ataḥśabdam vyācaṣṭe* (N.S.57 b,1) "il énonce le mot *atas* pour écarter le doute selon lequel la quête de la connaissance du Brahman serait dépourvue de motif". Car la recherche du salut serait inutile et impossible sans l'intervention de la causalité divine qui seule fera la quête efficace et la connaissance salvatrice. Dans la perspective mādhviste la vraie causalité vient de Dieu: il est donc normal que le terme *atas* vise celle-ci dans le texte sacré. Comme tous les autres mots des écritures il ne peut parler que de Dieu et s'il établit une relation ce ne peut être que la seule relation, celle qui va de l'Être aux êtres.

Atas signifie donc : "parce qu'il y a la grâce du Seigneur" et exprime la vraie raison pour laquelle la quête de la connaissance de Dieu doit être entreprise, c'est-à-dire l'efficacité de la puissance de Dieu qui seule la permet, et qui seule l'achève. La grâce divine est le vrai moyen du salut, et cette nécessité de la grâce n'est elle-même qu'un aspect de la souveraineté absolue du Seigneur de qui dépendent toutes les causes secondes: *sakalakāraṇānāṃ tadadhiṃsattāpravṛttitvena tadicchāṃ vinā kasyāpi kāryasyānudayāt* (N.S. 64 b, 1-2) "puisque aucun effet ne se produit sans sa volonté, de fait que toutes les causes dépendent de lui tant dans leur existence que dans leur mise en activité".

C'est pourquoi Madhva cite ici, comme il le cite fréquemment dans ses ouvrages, un texte du *Bhāgavata-Purāṇa* (II, 10, 12) qui affirme la souveraineté de Dieu sur tout ce qui fait la structure de l'univers manifesté: *dravyaṃ karma ca kālāś ca svabhāvo jīva eva ca | yadamugrahataḥ santi na santi yadupekṣayā* (Anuv. 13) "la substance et l'action et le temps et les natures propres comme aussi les âmes, c'est par sa faveur qu'ils sont et ils ne sont plus s'il s'en désinté-

resse". Toutes ces réalités sont dépendantes de Dieu, la substance, *dravya*, commente Jayatīrtha, c'est-à-dire les réalités matérielles telles que la *prakṛti*, *harma*, c'est-à-dire le bon ordre (*dharma*) et son contraire (*adharma*), *svabhāva* la nature propre de chaque être soit "les transformations et autres états de la *prakṛti*", *kāla* le temps, et le *jīva* le principe conscient personnel: *dravyaśabdena prakṛtyādītattvam ucyate | karmeti dharmādharmau | svabhāvaḥ prakṛtyā-dināṃ pariṇāmādiḥ | jīva ityabhimānī* (N.S. 63b,3). Il est remarquable que parmi ces réalités s'en trouvent d'éternelles, la *prakṛti*, le temps, les *jīva*, et qu'elles sont dites dépendre de la faveur divine pour leur existence même. Ceci irait dans le sens des interprètes d'une création *ab aeterno* si le mot *santi* "ils sont" n'était aussitôt interprété par Jayatīrtha en un sens beaucoup moins métaphysique, commenté par le terme *sattā* qui signifie "la qualité d'être" en un sens concret et temporel, et si son commentaire ne liait cette existence à un contexte où il n'est question que de la manifestation de l'univers. Il poursuit en effet: *anena sarvotpattimadupādānanimittānāṃ sattā 'pi paramēśvarādhīnety ucyate* (N.S. 63 b, 4) "Ainsi est-il dit que l'existence même des causes matérielles et des causes efficientes de tout ce qui est produit se trouve en dépendance du Suprême Seigneur".

La dernière formule *paramēśvarādhīna* "en dépendance du Suprême Seigneur" fait, de plus, immédiatement penser au terme technique *parā-dhīnaviśeṣāvāpti* qui est dans le mādhyisme l'équivalent du mot *sṛṣṭi* que l'on traduit souvent par "création" mais qui se trouve ainsi signifier exactement "le fait d'acquérir des spécifications en dépendance du Seigneur". L'intention est donc de montrer la souveraineté créatrice agissant sur les modalités de l'être et les manifestant en leur temps, mais non pas créant de l'être. Mais avec cette restriction on dira que les êtres, même éternels, sont absolument dépendants: la *prakṛti* en ce qu'elle se développe par l'effet de la volonté divine en diverses transformations (*pariṇāma*), le temps en ce qu'il est spécifié en diverses périodes cosmiques, le *jīva* en ce qu'il est lié à divers corps par lesquels il subit le *saṃsāra*.

Viṣṇu étant ainsi la cause des causes, possède en lui-même toute "efficacité autonome", c'est là son caractère de *svātantrya* auquel correspond l'impuissance du *jīva* à se procurer son propre bien, autant son bonheur sensible que la félicité du salut.

Plus précisément le *jīva* ne peut prétendre se libérer par la connaissance seule, par une vertu qui appartiendrait en propre à son pouvoir de connaître: *na hariṇ vinā jñānasvabhāvato 'pi syān muktiḥ kasyāpi hi kvacit* (Anuv. 14) "il ne peut en effet y avoir sans Hari, nulle part et pour personne de salut qui soit dû à la seule nature propre à la connaissance". Ce n'est pas mépris de la connaissance, car celle-ci est tout au contraire indispensable au salut; mais la connaissance de Viṣṇu n'est possible que par sa grâce et elle ne porte fruit que par celle-ci. Il faut donc montrer d'abord que la voie de la connaissance

est supérieure à celle des actes : *taṃ vidvān eva cāmṛtaḥ* “et c’est celui qui le connaît qui devient immortel” (Taittirīya-Āraṇyaka III 1,3). Cette citation, disent les commentateurs, ne signifie pas que la connaissance suffise au salut mais indique que le chemin du salut passe par la connaissance, et elle condamne l’idée que la voie du rituel pourrait suffire. Par ailleurs, bien que les actes préparent la connaissance et la purifient, ils ne la produisent pas automatiquement, ils n’appellent que la faveur du Seigneur qui est une grâce inférieure : *karmaṇā tv adharmaḥ proktaḥ prasādaḥ* (B.S.Bh I 1, 1, 3a, 2-3) “mais la grâce due aux actes est déclarée inférieure”. La véritable efficacité vient du choix de Dieu : *yam evaiṣa vṛṇute tena labhyaḥ...* (Kāṭha-Upaniṣad II 23) “c’est par celui qu’il choisit qu’il peut être atteint” et ce mot *vṛṇute* désigne le choix salvifique, c’est-à-dire la grâce : *varaṇaṃ tu prasāda ucyate*, dit Jayatīrtha (N.S. 57b, 6) “quant à [ce] choix c’est dire la grâce”.

Bien plus, la quête de la connaissance incitée par la grâce ne porte en elle le salut que si le Seigneur répond librement au désir de connaître en se découvrant au chercheur : *tasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanūṃ svām* (Kāṭha Up. II 23) “pour lui cet Ātman découvre sa forme corporelle”.¹ Et cette connaissance une fois acquise ne produit pas davantage le salut sans un don gracieux : *ajñānāṃ jñānado viṣṇur jñānināṃ mokṣadaś ca saḥ | ānandadaś ca muktānāṃ sa evaiḥko janārdanaḥ |* (Anuv. 15) “Aux ignorants Viṣṇu donne la connaissance, et c’est lui qui donne le salut à ceux qui ont la connaissance, et c’est lui, Janārdana, le seul qui donne la félicité aux sauvés” La félicité du salut est plus que la connaissance, elle est une réponse divine à l’*aparokṣa-jñāna*, à la vision face à face qui est le plus haut degré de la connaissance. C’est dire que la relation d’amour pénètre la connaissance et en fait cette profonde réciprocité qu’exprime la citation que fait Madhva du *Bhāgavata-Purāṇa* : (XI, 19, 3) *jñānī priyatamo ’to me* (Anuv. 11) et dont le texte complet est :

*jñānavijñānasaṃsiddhāḥ padam śreṣṭhaṃ vidur mama |
jñānī priyatamo ’to me jñānenāsau bibharti mām |*

“ceux qui vraiment ont acquis connaissance et discernement savent que le séjour suprême est le mien, c’est pourquoi le sage m’est extrêmement cher, il me porte [en lui] par sa sagesse.” Selon la belle formule de Jayatīrtha, il n’y a, en vérité, pas d’autre *sādhana*, d’autre voie de réalisation, que le Seigneur lui-même : *mokṣasādhanaṃ sākṣād bhagavān eva* (N.S. 57 b, 12) “c’est le Bienheureux qui est directement voie de réalisation du salut”.

¹ Traduction L. Renou—*Kāṭha-upaniṣad*.

NOTE IV — LA QUÊTE DE LA CONNAISSANCE

L'injonction *brahmajijñāsā* qui forme le centre du premier sūtra a été préparée par les termes qui la précèdent et elle a valeur impérative pour celui qui a entendu dans leur résonance métaphysique et scripturaire les trois mots *om, atha, atas*. Il est inutile d'achever la phrase car le mot évidemment sous-entendu est *kartavyā* "doit être faite", et non *bhavati* "se produit", qui donnerait un sens de pure constatation, et comme le Veda n'enseigne rien de ce qui est donné dans l'expérience sensible ou psychologique, cette phrase n'aurait pas de sens si elle se bornait à répéter quelque chose de connu. Le texte de l'*Anuvyākhyāna* (Anuv. 11) a d'ailleurs indiqué clairement qu'il s'agit bien d'une injonction, *vidhi : vidhīyata ity anena kartavyeti pa.lādhyāhāraṃ sūcayati | nanu bhavatīti svataḥ siddham | maivam | tathā saty anuvādatvaprasaṅgāt |* (N.S. 51a, 5-6) "en disant *vidhīyate* "il est objet de l'injonction" il indique que le mot sous-entendu est *kartavyā*. Mais ne va-t-il pas de soi que c'est *bhavati* ? non pas, car s'il en était ainsi il s'en suivrait une répétition."

Le premier sūtra est l'injonction par excellence qui provoque la recherche du Brahman : celle-ci porte en elle tout ce qui est nécessaire à une incitation sérieuse, elle inclut les quatre conditions (*anubandhacatuṣṭaya*) de la mise en action : l'*adhikārin* "sujet éligible", le *viśaya* "objet", et le *prayojana* "motif" ainsi que leur relation, *sambandha*; *adhikārin* par le mot *atha*, *viśaya* par la désignation de l'objet à connaître, le *Brahman*, *prayojana* par la particule *atas* qui montre le but réalisable par la grâce, et enfin *jijñāsā* qui est l'indication de la relation entre ces trois termes. Une polémique anti-advaita est sous-jacente à cette analyse : il y a relation réelle entre ces trois termes parce que le sujet qui entreprend la recherche de cette connaissance est le même que celui qui l'atteindra, au contraire de l'Advaita où le jīva doit se perdre lui-même pour devenir un avec le Brahman, et aussi parce qu'il n'y a pas vraiment recherche là où le but est conçu comme déjà donné en vérité absolue.

Cette injonction doit donc comporter un sens complet en elle-même et ne dépendre d'aucune autre raison : ceci conduirait d'ailleurs à des difficultés logiques insolubles, il y aurait *anavasthā* "régrès à l'infini", si cet ordre devait être justifié par l'indication d'un autre motif : *prayojanāntarābhidhāne 'navasthā* (N.S. 32b, 10). D'ailleurs, cet autre motif devrait être tiré des Śāstra et comme le premier sūtra fait partie du corps des Śāstra, il y aurait en outre le défaut du "support mutuel" *anyonyāśraya*. Il faut donc reconnaître au premier sūtra un statut privilégié : il est injonction en soi et enjoint l'étude des Śāstra, loin de dépendre de celle-ci, il la rend possible. Le premier sūtra

se suffit à lui-même : on peut dire de lui par excellence ce que l'on a dit de chaque sūtra, qu'il est *avāntara-brahma-viḍyā*¹.

Mais, diront les adversaires, la solution est trop facile. Comment pouvez-vous décider d'obéir à une injonction si rien ne vous indique la raison de sa valeur ? Or vous n'avez pas avant de vous mettre en route l'expérience du but à atteindre, d'autant que ce but dépasse ici toute expérience sensible. Il y a donc un nouveau cercle vicieux : *athehaiva tanniścayas tadā pravṛttau prayo-
janādinīścayo niścite ca prayojanātau pravṛttir ity anyonyāśrayatvam* (N. S. 32 b, 9) "ou bien y a-t-il dès ici (dès le premier sūtra) détermination du (but) : en ce cas c'est le défaut du support mutuel, parce que, quand il y a incitation, à agir il y a détermination du motif etc., et quand il y a détermination du motif etc., il y a incitation à agir."

Mais une telle difficulté n'a de force, fait remarquer Jayatīrtha, que si l'on s'en tient à une analyse superficielle de la vie psychologique méconnaissant la nature de la tendance, et l'expérience qui nous apprend que nous pouvons fort bien nous mettre en mouvement vers un but encore non expérimenté. Il n'est pas nécessaire que nous ayons connu préalablement ce qui ne sera obtenu qu'à la fin de notre effort, il suffit que nous sachions que ce but existe, qu'il est conforme à ce que nous voulons obtenir, et que nous pouvons l'atteindre. Il faut donc distinguer la mise en action, *pravṛtti*, en tant que mouvement conscient et volontaire, des autres mouvements psychiques qui, eux, peuvent se produire sans qu'il y ait une telle mise en jeu d'un ensemble de moyens adaptés à une fin : *trividhā hi puruṣāṃ cittavṛttiḥ | anubhava icchā prayatnaś ca | tatra sādhanagocarāv icchāprayatnau pravṛttir ity ucyate | na tv anubhavo nāpi phalagocarecchā | yena tayoṛ api prayojananiścayāpekṣā syāt | na hy upekṣanīyaṃ niṣprayojanam iti nānubhūyate | nāpi sukhaṃ prayo-
janāntararahitam iti neṣyate | na ca mumukṣuṇā 'napekṣite svaṛge yāgādikaṃ tatsādhanatayā nānubhūyate | puruṣārthasādhane tv icchālakṣaṇā prayatnalakṣaṇā vā pravṛttis tathā na svarasasiddhā | na hi kaścit kṣutprahāṇādikam ananusa-
sandhāya bhoktum icchati prayatate vā | tasmād yo tatra pravartanīyaḥ sa tat prayojanādikam darsayitvaiveti sārthakaṃ sūtre prayojanādyabhidhānam* (N. S. 32 b, 11) "car les mouvements psychiques de l'homme sont en vérité de trois sortes : expérience, désir et effort. On appelle ici *pravṛtti*, aussi bien le désir que l'effort qui ont pour objet leur moyen de réalisation, mais non pas l'expérience ni même le désir qui a pour objet un fruit [immédiat] parce qu'il faudrait [admettre] alors que ces deux derniers aussi dépendent de la détermination [préalable] de leur motif, (ce qui n'est pas) car il n'est pas vrai que ce qui est indifférent ne soit pas expérimenté bien qu'on le sache dépourvu de motif; et il n'est pas vrai que le plaisir ne soit pas désiré bien qu'on le sache dépourvu d'un autre motif que lui-même; et il n'est pas vrai que celui qui désire

(1) cf. Note 1. p. 26

le salut n'ait l'expérience que les sacrifices entre autres ont nature de procurer certaines réalisations célestes, tout en étant indifférent à celles-ci. Mais en ce qui concerne la réalisation des fins de l'homme, la tendance, qu'elle soit alors caractérisée comme désir ou comme effort n'est pas pleinement accomplie par sa seule essence, car personne ne désire manger et ne fait effort pour cela s'il ne considère par exemple que ceci supprime la faim. Ainsi sachant que si quelqu'un doit être incité à quelque activité c'est en lui montrant le motif de celle-ci, il est utile d'indiquer quelque motif dans le sūtra".

Mais dira-t-on est-il besoin d'indiquer une fin précise pour que nous soyons incités à agir ? Ne suffit-il pas que nous ayons confiance de façon générale dans la parole de celui qui nous invite à le faire ? Ne nous suffit-il pas de savoir que l'auteur des Sūtra, Bādarāyaṇa est un *āptavakṛt*, un enseignant digne de foi, pour croire à sa parole : *avagatasūtrakārāptabhāvas tāvat tadvacanād eva śraddhāsyati* / (N. S. 33 a, 4) "pour autant qu'on aura compris que l'auteur des sūtra est une autorité compétente, on aura foi en sa parole". C'est effectivement nécessaire, dit Jayatīrtha, mais ceci ne suffit pas, car, même en ce cas, il nous faut de plus connaître avec précision quel but nous est proposé, être sûr que celui-ci nous concerne et enfin le désirer : *yo hi yadvacanād pravartate sa tadvacanād viśeṣasmṛtim apekṣate* / (N. S. 33 a, 8) "car celui qui est incité à agir par la parole de quelqu'un, cherche à avoir présent à l'esprit de façon précise ce qui lui vient de sa parole". Il ne suffit pas d'avoir confiance dans la médecine, il faut savoir ce qu'un médecin indique : *na tu svātantryeṇa / na hi rogārto mamedam roganivṛttisādhanaṃ na veti yatratacrochṛṇkhalāḥ svayam utprekṣya pravartate* / (N. S. 33 a, 8-9) "et cela ne dépend pas de nous mêmes, car celui qui souffre d'une maladie et se demande si tel remède est bon ou non pour lui, s'il est livré à ses impulsions diverses ne se décide pas à agir".

Il faut donc que le sūtra porte en lui l'indication de sa fin, car sans un but défini il n'y a pas d'incitation à agir. Or la fin de l'injonction c'est le mot même qui fait le centre du sūtra, le Brahman, car l'injonction vise non l'acquisition de la connaissance pour elle-même, mais la quête de la connaissance du Suprême Seigneur¹. Il nous faut savoir que le Brahman est le but par excellence, la fin de toute notre recherche, notre bien inconditionné, pour qu'il nous apparaisse comme un objet digne de mettre en activité toutes nos énergies. La seule compréhension exacte du terme Brahman, jointe à la conviction que l'auteur des Sūtra veut nous enseigner la voie de notre salut suffira alors à éveiller notre recherche, étant donné notre désir naturel de rejeter ce qui nous est contraire et de rechercher ce qui nous est bon.

(1) cf. Note 2 et Note 5

Le fait que Bādarāyaṇa soit connu comme un *āptavaktṛ*¹ n'est donc qu'une des conditions de l'autorité des Sūtra mais elle en est une condition nécessaire. Le préambule du texte avait mis l'accent sur ce point: Bādarāyaṇa est le Seigneur lui-même, il enseigne les Sūtra à l'assemblée des dieux et par compassion pour leur demande. C'est l'accord entre ces trois circonstances qui garantit l'*āptatā*; le Seigneur omniscient ne peut qu'enseigner la vérité à ceux qui sont capables de la recevoir, et au moment où il a décidé d'avoir pitié du monde. Il est curieux de remarquer que l'argument de la véracité divine ne peut jouer sans ces conditions adventices, car dans la perspective de Madhva, rien n'empêche Dieu d'égarer les hommes, c'est même un de ses attributs. Il le fait pour séparer les réprouvés des élus, et là est l'origine des āgama civaïtes².

Mais on peut soulever une nouvelle objection. Comment savez-vous que Bādarāyaṇa est āpta, sinon par les *Śāstra*, et vous vous appuyez sur sa parole pour dire que les *Śāstra* ont valeur d'autorité ? Le cercle n'est qu'apparent, répond Madhva, les textes sont de deux sortes : ceux qui sont *pauruṣeya*, qui ont un auteur, les *Purāṇa* et les épopées, comme également les *Brahma-sūtra* dont l'ensemble constitue la *Smṛti*, et ceux de la *Śruti* qui sont *apauruṣeya*: les *Veda* sont tels, sans origine ni humaine, ni divine, ils ne sont pas composés par un auteur, fût-il une incarnation de Dieu, ou Dieu lui-même. Les textes *pauruṣeya* reposent sur les textes *apauruṣeya* qui eux, sont *svataḥpramāṇa*, sont d'eux-mêmes moyens de connaissance valide, portent en eux-mêmes leur vérité³. Il ne suffit donc pas qu'un texte soit attribué à un *āpta* pour déclarer qu'il fait autorité, il faut encore qu'il soit *śrutimūlaka*, enraciné dans la *Śruti*, laquelle fait autorité par elle-même ; et une troisième condition achève cette garantie, la raison : il faut qu'il soit *yuktimūlaka*, enraciné dans un ajustement rationnel (Anuv. 5-6). Cette dernière condition viendrait étrangement détruire la seconde si elle en signifiait l'insuffisance. Mais ce ne peut être l'intention du texte : plutôt faut-il comprendre que les *Brahma-Sūtra* ont parmi les textes de la *Smṛti*, lesquels sont tous *śrutimūlaka*, un statut privilégié qui leur vient de leur fonction : ils sont destinés à faire apparaître le *samanvaya* des *Veda*, leur rôle est de cohésion et d'harmonisation, ils sont la source de

(1) Dans la *Nyāya-Sūdhā*, Jayatīrtha critique longuement les définitions possible de la capacité de parler valablement" pour arriver à celle-ci: *vivakṣitārthatattvajñānam avipralipsā vivakṣā karaṇapāṭyavan cetīyam āptiḥ* (N.S. 19 a, 7) l'*āpti* est la connaissance de la nature du sujet à enseigner, l'absence d'intention de tromper, le désir d'enseigner et l'acuité des facultés (physiques et mentales).

(2) B.S. Bh. I, 1, 1 : *eṣa moham sṛjāmy āśu yo janān mohayisyati | tvam ca rudra mahābāho mohaśāstrāṇi kāraya | atathyāni vitathyāni darśayasva mahābhūja | prakāśam kuru cātmanāṁ aprakāśam ca mām kuru iti vārāhvacanāt* / "Parce qu'il est dit dans le *Vārāha* (*purāṇa*) voici que je vais aussitôt créer un égarement qui égarera les hommes. Et toi, Rudra aux bras forts produis des écritures d'égarement. Enseigne le faux et le mensonge, toi qui es puissant. Révèle-toi et obscurcis-moi."

(3) cf. Note 17.

toute pensée philosophique occupée à l'investigation des textes: *mīmāṃsā-rūpatvāt* "parce qu'ils sont en forme d'investigation" dit Jayatīrtha (N.S. 20 a, 9). Par là ils mettent en évidence l'accord de l'autorité et de la raison; même à ceux qui douteraient de la validité de la parole de Bādarāyaṇa, même à ceux qui douteraient de la validité intrinsèque du Veda, ils apportent une voie vers la vérité; car la réflexion [*manana*] sur l'harmonie des textes peut, en montrant leur convergence vers un but unique, contribuer à écarter les doutes et préparer l'esprit à la méditation intense [*nididhyāsana*] qui aboutira à la connaissance immédiate.

NOTE V — L'OBJET DE LA CONNAISSANCE

L'objet de l'injonction du sūtra est le Brahman et ceci suppose que le terme *Brahman*, dans le composé *brahma-jijñāsā*, tienne lieu d'un génitif d'objet direct [*karman*]. Comme Śaṅkara,¹ Madhva rejette toute autre interprétation du composé et ceci, explique Jayatīrtha, est évident par le commentaire qu'en donne Madhva : *sa eva sarvavedārtho jijñāsyō 'yaṁ vidhīyate* / (Anuv. 11). Celui qui est le sujet de la forme verbale passive *jijñāsyāḥ* "doit être recherché par la connaissance", est l'objet de l'injonction *jijñāsā* [*kartavyā*]. Des textes de l'Écriture appuient cette interprétation : *ātmā vāre draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyaḥ*... (Bṛh. A. Up. II 4, 5) "C'est le Soi en vérité qui doit être objet de la vision, de l'audition, de la réflexion, de la méditation intense..."

Des deux termes du composé, c'est le mot *Brahman* qui est essentiel, car c'est lui qui est désigné comme le but principal. L'injonction ne porte donc pas en premier chef sur la connaissance, mais sur l'objet qu'elle est invitée à rechercher. Cette désignation de la fin visée par une prescription scripturaire est appelée *uddeśa* dans le vocabulaire de la Mīmāṃsā : or nous avons la certitude que le Brahman est bien cette fin car le sūtra porte *jijñāsā* "désir de connaître" et non *jñāna* "connaissance". Le "désir de connaître" vise nécessairement un objet qui est sa fin première et complète. Le mot *brahman* n'est donc pas seulement complément d'objet direct (*karman*) mais il a caractère de *karmaprādhānya*, c'est-à-dire d'être un objet direct premier, qui n'est conditionné par aucun intermédiaire. Si l'injonction portait sur la connaissance, la relation du mot *brahman* au mot *jñāna* n'aurait pas ce caractère de nécessité, le *brahman* pourrait être un objet à connaître, entre autres, qui devrait être atteint par un moyen approprié. Ici, rien de tel, la *jijñāsā* est toute entière tournée vers son objet et elle porte en elle tout ce qui lui permet de l'atteindre, elle est le moyen de sa propre fin : *jijñāsyā iti karma-prādhānyaṁ sūcayati | jñānavidhau hi brahmaṇo 'prādhānyaṁ syāt | tajjñānoddeśena jijñāsāvidhāne kuto 'prādhānyam* / (N.S. 51 a, 5-6) "En disant *jijñāsyāḥ* il indique le caractère premier de ce complément d'objet. Car si on avait prescrit la "connaissance" le mot *brahman* pourrait être secondaire ; puisqu'on prescrit "le désir de connaître" par une désignation donnant pour but "la connaissance de celui-ci", comment (le mot *brahman*) pourrait-il être un complément secondaire ?"

¹ L. Renou, *Prolegomènes au Vedānta*, p. 9

L'objet de l'investigation, le Brahman, doit être compris comme le *Saguna-Brahman*, dont toutes les écritures proclament les perfections : *āpya-tamam apy akhilaḥ suvākyaiḥ* (Anuv. 1) "lui qui doit être suprêmement atteint grâce à la totalité des paroles sacrées". Le terme *brahman* est habituellement entendu au sens de "plénitude" et Madhva le comprend comme "plénitude des perfections" : le mot vient de la racine BRH qui signifie croître : *anantā-navadyakalyāṇaḥ pūrṇatāva ōṅkārasyārthaḥ | brahmaśabdasyāpi sa evārthaḥ | brhater vṛddhyarthasya khalv etad rūpam* (N.S. 43 a, 8-9) "le sens du mot *om* c'est la plénitude de qualités infinies, irréprochables et bonnes et c'est aussi le sens du mot *brahman*, car c'est une forme de *brhati* au sens de croissance".

Les mots *om* et *brahman* doivent donc être compris tous deux en leur sens étymologique : *om* désigne la substance sous-jacente aux *guṇa*, *brahman* la plénitude de ces mêmes *guṇa*. Même pour ceux qui commencent leur recherche, ils ont un sens et désignent une perfection qui ne peut être celle de rien de ce qui tombe dans le domaine du conscient ou dans celui de la matière inerte ; ils indiquent quelque chose (*kiñcit*) d'inconnu qui, pour cette raison, peut être l'objet de la recherche : *tad etāv ōṅkārabrahmaśabdāv api yaugikau jijñāsyam anantaḥ pūrṇam pratipādayantau jīvaśāyos tadayogāt tad-vyতিরিক্তম এবা কিঞ্চিদ গম্যতাহ | তে চৈবিত্যত্বাৎ সম্ভবতি জিজ্ঞাস্যবিশয়াহ |* (N.S. 43 a, 13) "Ainsi ces deux termes, la syllabe *om* et le mot *brahman* interprétés étymologiquement, enseignant que ce qui est objet d'investigation est une plénitude absolue de qualités infinies, font comprendre qu'il y a quelque chose qui est distinct des sujets spirituels et de la matière inerte, puisque cette notion ne peut s'appliquer à ceux-ci. Et comme c'est quelque chose d'inconnu, il peut être objet d'investigation."

Le commentaire poursuit en indiquant une objection intéressante : n'y a-t-il pas dès l'abord, difficulté à poser la notion de plénitude des *guṇa* ; cette notion n'est-elle pas contradictoire en elle-même : toute idée d'attribution implique celle de limitation et la pluralité des attributs s'oppose à la plénitude de chaque attribut. Jayatīrtha répond : *na ca tatrāpi guṇapūrṇatā viruddhā* (N.S. 43 a) "et ici [en Brahman] assurément il n'y a pas contradiction dans cette notion de plénitude des *guṇa*" ; et il ajoute : le fait même de soulever cette objection prouve que vous avez déjà la notion de Dieu : *prāk pratīter nirāśrayasya virodhipratyayasyānutthānāt | pratītyā caivam eva siddhatvād |* (N.S. 43 a, 14) "parce que l'on ne peut faire naître la représentation de quelque chose de contradictoire, [représentation] qui n'aurait pas de base, si l'on n'avait déjà notion [de ce qu'elle contredit] ; et parce que c'est cette notion seule qui vous permet d'affirmer [une telle contradiction]". C'est dire que la négation de l'idée du parfait la supposerait. On pourrait penser trouver là comme une preuve positive de l'existence de Dieu, mais ce n'est pas l'intention du texte. Celui-ci ne vise qu'à écarter l'objection qui refuserait le droit de poser hypothétiquement une réalité parfaite à partir du fait que rien en ce monde

n'est tel. Cependant, si le raisonnement ne peut à lui seul prouver Dieu, il n'a pas plus de droits à le nier ; et en cela la discussion philosophique garde un rôle capital : faire place nette à la Śruti qui est seule compétente en son domaine. Il reste cependant que cette discussion purement logique peut avoir des résonances ontologiques : le jīva est reflet de Dieu, et aussi faible et obscurci que soit le miroir, il reçoit quelque chose de la clarté de son modèle dont il a comme une connaissance implicite : c'est ainsi que, avec la grâce divine, le désir de connaissance naît dans les êtres prédestinés : *sāttvikapra-kṛtiloka* (N.S. 227 b, 16) "les êtres dont la nature est pure".

Il en résulte que nous pouvons connaître le Brahman et le connaître tel qu'il est, quoique selon nos capacités limitées et diverses. Une connaissance peut être à la fois limitée et véritable : Jayatīrtha s'élève contre la conception ramanoudjienne selon laquelle l'erreur ne serait que connaissance partielle ; en effet, si comme le disent les ramanoudjiens, la connaissance fausse se distinguait de la connaissance vraie en ce qu'elle ne saisit en son objet qu'une minorité de constituants, *alpāṃśagrahaṇād* (N.S. 168 a, 15) "par saisie d'une petite part", la connaissance du Brahman serait forcément toujours fausse, et serait le type même de la connaissance fausse, puisque ce que nous connaissons de lui est infime par rapport à ce qu'il est.

Le peu que nous connaissons de Dieu est vrai. Chaque jīva saisit quelque chose de quelqu'un de ses attributs selon sa capacité propre (*yogyatā*) et seuls les jīva qui seront appelés à occuper un jour le rang du dieu Brahman connaîtront la totalité des attributs divins. Cependant, la relation du sujet connaissant et de l'objet connu ne peut jamais être abolie, et jamais le *mukta*, le délivré, ne perdra conscience de sa différence d'avec Dieu. Madhva cite fréquemment des textes qui montrent que celui-ci reste en présence de Dieu, *samīpe*, mais ne devient jamais un avec lui, même lorsque dans le cas de la *sāyujya-mukti* il entre dans le corps de Dieu. Les textes que les advaitin interprètent comme signifiant l'inconnaissabilité d'un Dieu qui ne pourrait, selon eux, être saisi au plan de la dualité "sujet-objet", doivent en réalité s'entendre dans le sens d'une connaissance partielle, pour laquelle notre expérience sensible ne nous fournit pas d'éléments de comparaison suffisants, car le Brahman est "l'être incomparable", selon le sens que Madhva donne à la parole : *ekam evādvitīyam* "il est l'un sans second", texte qui semblait aux advaitin poser la "non-dualité" de l'Etre. Il faut donc interpréter en ce sens les passages où celui-ci paraîtrait être conçu comme ineffable ; c'est ce que dit entre autres, le texte du *Brahma-Sūtra-Bhāṣya* (I, 1, 5) : *avācya tvādikam tv aprasiddhatvāt | na tad idṛg iti jñeyam na vācyaṃ na ca tarkyate | paśyanto 'pi na paśyanti mero rūpaṃ vipāścita itivat | aprasiddher avācyaṃ tad vācyaṃ sarvāgamoktitaḥ | atarkyaṃ tarkyam ajñeyam jñeyam evaṃ param smṛtam iti gārūḍe* "mais les qualificatifs de *avācya* "inexprimable" etc., lui sont appliqués du fait qu'il n'est pas connu comme une évidence donnée. Ce n'est pas en disant 'il est comme ceci' que l'on

peut le connaître, ni l'exprimer, ni non plus qu'on l'infère. De même qu'il est dit : 'les sages, même en voyant le mont Meru ne voient pas sa forme,' lui qui est dit inexprimable parce qu'il n'est pas évidemment connu, il est exprimable parce que toutes les Traditions parlent de lui. Irrationnel et objet de raisonnement, inconnaissable et connaissable, ainsi le transcendant est-il traditionnellement évoqué, ainsi dit le *Gāruḍa [Purāṇa]*."

NOTE VI — L'ACHÈVEMENT DE LA CONNAISSANCE

Mais quelle est la nature de cette connaissance qui nous fait atteindre la vision de Dieu ? La connaissance n'est pas d'elle-même salvatrice, d'elle-même elle ne peut non plus être un moyen efficace de se procurer la grâce. Sans doute est-elle nécessaire, mais à aucun moment elle n'est suffisante ; le vrai moyen, c'est la *bhakti*, car la *bhakti*, dévotion et amour, appelle la faveur du Bienheureux. La connaissance est une étape sur une voie qui va des actes à la connaissance, de la connaissance à l'amour.

Quelle est la relation de la connaissance, d'une part aux actes, de l'autre à l'amour ? Il est remarquable que, contrairement à ce que pensent fréquemment les spirituels indiens, cette gradation n'est pas comprise par Madhva comme constituée d'une série de plans dont chacun annulerait le précédent. Ainsi pour les actes : ils sont certes inférieurs à la connaissance, mais ils ont sur elle un effet de purification. Il est nécessaire, outre la pratique rituelle, de s'exercer à l'étude des textes, à la réflexion et à la méditation : *karmanām tv antaḥkaraṇasuddhidvāreṇa jñānāṅgatvopapatteḥ*, (N. S. 57 b, 10) "parce qu'on admet que les actes sont membres [auxiliaires] de la connaissance par l'intermédiaire de la purification de l'organe interne." Ils ont donc une relation à la connaissance, mais ne produisent qu'une grâce inférieure appelée parfois *anugraha* "faveur" mais tout inférieurs soient-ils, ils ne sont jamais dépassés : il serait faux de croire qu'une fois la connaissance atteinte en ce monde, il ne soit plus question de se livrer à des activités soit de méditation soit de culte. Bien plus, leur valeur métaphysique est affirmée sans hésitation : ils restent l'occupation des *mukta* dans le salut.

On ne peut dire de même que la *bhakti*, la dévotion, supprime jamais la connaissance. Bien au contraire, il n'y a pas de *bhakti* sans connaissance, les deux notions sont si étroitement liées que la définition même de la *bhakti* inclut la connaissance : c'est un attachement amoureux qui repose sur l'admiration de la grandeur de Dieu. Dans le *Brahma-Sūtra-Bhāṣya* (III 2, 19; 50 a, 5) Madhva écrit : *mahattvabuddhir bhaktis tu snehapūrvābhidhīyate* "la conscience de (sa) grandeur est nommée *bhakti* [quand elle est] précédée d'attachement"; et plus loin (id. III 3, 54; 58 b, 10) : *snehānubandho yas tasmin bahumānapurasarah bhaktir ity ucyate* "ce lien d'attachement qui est précédé d'admiration à son égard, est appelé *bhakti*".

Dans la *Nyāya-Sūdhā*, Jayatīrtha reprend cette définition et en développe les divers aspects : *paramēśvarabhaktir nāma niravadhikānantānavadyakalyāṇa-guṇatvajñānapūrvakah svātmātmīyasamastavastubhyo 'nekaguṇādhiko 'ntarāya-*

sahasreṇāpy apratibaddho nirantarapremapravāhaḥ / (N. S. 58 a, 3-4) “La dévotion envers le Suprême Seigneur, c’est un courant continu d’amour précédé de la connaissance que sa nature n’est que qualités sans mesures et sans fin, irréprochables et bonnes, amour dépassant de beaucoup toutes les réalités qui nous constituent et qui nous appartiennent et qui ne pourrait être arrêté même par un millier d’obstacles”; *na cāsau tatsākṣātkāram antareṇotpadyate / loke tathā ’darśanāt / na cāvryaktasvabhāvo bhagavānt sahasreṇāpi prayatnānāṃ śakyaḥ sākṣātkartuṃ vinā tadanugrahāt / prasannas tv anantācintyaśaktiyogād ātmānaṃ darśayatīti yujyate / darśanasādhanaṃ cānugrahaḥ svayogyaguno-petasya nirdośasya bhagavadvigrahaviśeṣasyādaranaairantaryābhyāṃ viśayavairāgyatadbhaktisahitād bahukālopacitān nīdīdhyāsanāparanāmakād vicintanād ṛte na labhyate* / (N. S. 58 a, 5-8) “et une telle dévotion ne se produit pas sans la vision immédiate [du Seigneur], car en ce monde on ne le voit pas ainsi, et le Bienheureux qui est par nature non-manifesté ne peut être vu immédiatement même par un millier d’efforts sans sa grâce : mais il convient de dire que s’il est propitié, il se manifeste lui-même par l’effet de sa puissance infinie et inconcevable, et sa faveur qui est le moyen de réalisation de cette vision ne peut être obtenue sans une méditation autrement nommée *nīdīdhyāsana*, acquise pendant très longtemps, accompagnée de détachement vis-à-vis des objets sensibles, et de dévotion pour le Seigneur, poursuivie avec à la fois fermeté et continuité, et portant sur une forme particulière du Bienheureux, environnée des perfections qui lui conviennent et dépourvue de tout défaut.”

Ainsi le terme *jijñāsā* du premier sūtra contient en puissance toutes ces étapes, il en est le premier commencement : car avant tout il faut écarter les obstacles, c’est le rôle de la réflexion qui comprend le vrai sens des paroles sacrées et qui écarte les doutes sans lesquels la fermeté et la continuité de la méditation sont impossibles : *na ca nīdīdhyāsanāṃ vākyaṛthagrahaṇalakṣaṇe śravaṇe kṛte ’pi vinā mananāparanāmnā vicāreṇopapadyate saṃśayaviparyayaḥ tādavasthyāt / na hi tayoh sator ādaranaairantaryādy upapadyate* / (N. S. 58 a, 8-9) “et cette méditation intense n’est pas possible pourtant sans une réflexion autrement nommée *manana*, même après que l’audition a saisi le sens des paroles, parce que nous sommes dans un état de doute et d’erreur, et tant que ces deux-là subsistent, la fermeté, la continuité, etc., ne sont pas possibles”.

Il en résulte une sorte de dialogue où la grâce divine répond à toutes les étapes à l’effort humain qui, comme on le voit, est loin d’être minimisé : *ato jijñāsā nīdīdhyāsanāparameśvarānugrahataddarśanāparamabhaktiparamānugrahadvārā mokṣasādhanaṭvāt kartavyeti* / (N. S. 58 a, 9-10) “c’est pourquoi il est dit que la quête de la connaissance doit être entreprise, parce qu’elle est moyen de réalisation du salut par l’intermédiaire de la méditation intense, de la faveur du Suprême Seigneur, de sa vision, de la *bhakti* supérieure, de la faveur supérieure”.

Mais tout en mettant l'accent sur l'effort humain, Madhva prend soin de sauvegarder sans cesse la gratuité de la grâce. Jayatīrtha l'a montré dans les textes que l'on vient de lire. Il insiste aussitôt après sur le fait que la méditation ne devient pas "d'elle-même" vision directe par une sorte de concentration de son intensité, comme le pensent les ramanoudjiens. Entre la méditation et la vision il y a la grâce, de même qu'entre la vision et le salut il y a une nouvelle et suprême intervention de la grâce : *ye tu dhyānam eva paramapāṭavāpannam aparokṣākāram iti manyante / teṣāṃ darśanaśrutaya upacaritārthā prasajyeraṇ /* (N. S. 58 a, 10-11) "quant à ceux qui croient que c'est la méditation qui, une fois atteinte son intensité suprême devient un mode de vision directe, il leur faudrait dire que les textes de la Śruti qui parlent de vision n'ont qu'un sens métaphorique".

NOTE VII — LA DESTRUCTION DE L'IGNORANCE

Seul Viṣṇu est cause du salut parce que lui seul peut détruire la réalité positive du *bandha* qui par sa volonté lie les êtres au cycle des renaissances. A la causalité unique de Dieu se rattache étroitement l'affirmation que le monde est réel et le rejet de l'illusionnisme advaita. Dieu n'est pas un magicien. Il manifeste par la création un monde réel et éternel. L'ignorance qui enchaîne l'homme au *saṃsāra* fait partie de cette création; c'est une entité positive sans commencement.

La controverse anti-advaita s'annonce donc dès la dernière citation qui conclut l'explication des mots du sūtra. C'est Viṣṇu qui donne la connaissance et c'est lui qui détruit l'ignorance. Ce n'est pas la connaissance qui d'elle-même et sans la grâce peut détruire le lien du *saṃsāra*, parce que celui-ci est réel et parce que la connaissance n'a aucun pouvoir destructeur. Il ne sert à rien d'atténuer la réalité de l'asservissement et de croire qu'ainsi on rendra plus facile le salut : *bandhamithyātvaṃ naiva muktir apekṣate* (Anuv. 16) "il n'est pas vrai que le salut dépende du caractère illusoire du lien", celui-ci au contraire le rendrait impossible.

Jayatīrtha développe les arguments, à partir du problème commun aux deux doctrines. Le postulat est le même : l'ignorance est sans commencement; la conclusion à démontrer est la même : l'ignorance, quoique sans commencement a une fin puisque le salut est enseigné par l'Écriture. Comment ceci est-il possible ?

Le raisonnement des advaitin auquel se réfère Jayatīrtha est celui de l'auteur du *Vivaraṇa*.¹ Celui-ci commence par critiquer la nécessité du postulat posé "ce qui est sans commencement est indestructible" : *na sādītvaṃ anāditvaṃ vā vināśāvinaśayor nimittam / kintu virodhisannipātāsannipātāv eva* / (N. S. 66 a, 4) "Ce n'est pas le fait d'être avec ou sans commencement qui est cause de destruction ou de non destruction, mais bien l'occurrence ou la non occurrence d'un agent contraire". Sans doute y a-t-il là une règle générale appuyée sur un exemple valable : car l'Ātman est à la fois sans commencement et indestructible, mais il est possible que cette relation soit brisée par l'intervention d'un agent destructeur. L'exemple est simple : le *prāg-abhāva*, la "non-existence antécédente", est supprimé par la production de l'objet qui vient remplacer sa propre non existence, laquelle était sans commencement : *kiñca loke tāvad anādiḥ prāgabhāvo nivartate* / (N. S. 66 a, 4) "ne voit-on pas ainsi

¹ *Pañcapādikāvyaḥkhyā-Vivaraṇa* par Prakāśātman (Xc siècle).

en ce monde qu'il y a cessation d'un non-être antécédent sans commencement".

De la sorte il faut admettre la liaison générale et son exception; l'exception est plus forte que la règle dans le cas particulier qui nous occupe, car l'ignorance est détruite par la connaissance : *anādir na nivartata iti sāmānyavyāptiḥ / jñānenājñānananivṛttir iti viśeṣavyāptiḥ / ataḥ saiva balavatī* / (N. S. 66 b, 3) "La liaison générale est que ce qui est sans commencement ne cesse pas d'être; la liaison particulière est que l'ignorance cesse par la connaissance; en conséquence cette dernière est la [plus] forte".

La raison donnée par les advaitin à une telle exception est le caractère exceptionnel de l'ignorance. Echappant à toute définition claire, étant indescriptible, *anirvacanīya*, elle ne peut que s'évanouir dès qu'apparaît la clarté de la connaissance. Elle est une entité qui ne peut être caractérisée ni comme être ni comme non être, ni comme à la fois être et non être, elle est *sad-asad-vilakṣaṇa*.

Jayatirtha s'attaque, tout au long de son œuvre, à cette notion d'*anirvacanīyatva*, et toujours selon la même méthode, c'est-à-dire en analysant les deux termes de la formule. Il s'en tient aux deux notions de *sad-vilakṣaṇa* et d'*asad-vilakṣaṇa*, pensant avec raison que si l'une et l'autre notion sont vides de sens, leur combinaison n'a aucune chance d'être vraie.

Parler de destruction suppose une certaine réalité de ce qui est détruit, et les advaitin admettent en effet que l'ignorance est *asad-vilakṣaṇa* "non caractérisable comme non être". S'il en est ainsi, il faudra donc admettre que l'ignorance sera détruite comme toute autre réalité positive par destruction de sa cause matérielle : *nanu svopādānagatatārāvasthā vināśaḥ / katham anāder nirupādānasya vināśaḥ* / (N. S. 66 b, 3-4) "n'est-il pas vrai que la destruction est l'état final affectant la cause matérielle propre à un objet ? Comment peut-il y avoir destruction de ce qui, étant sans commencement, n'a pas de cause matérielle ?" D'ailleurs accorder que la connaissance puisse avoir le pouvoir de détruire quelque réalité "sans commencement" est un grand danger pour les advaitin : car qui nous garantirait que la connaissance n'aurait pas le même pouvoir sur l'Ātman qui lui aussi est sans commencement : *anādeś cājñānasya nivṛttāṁ ātmano 'pi nivṛttiḥ kim na syāt* / (N.S. 76 b, 3) "Si [la connaissance] faisait cesser d'être l'ignorance sans commencement pourquoi ne ferait-elle pas aussi cesser d'être l'Ātman ?" Le fait de connaître Dieu le détruirait-il ?

Si les advaitin pour échapper à de telles conséquences disent maintenant que l'ignorance est *sad-vilakṣaṇa*, c'est-à-dire non déterminable comme être positif, c'est qu'ils pensent ainsi pouvoir plus facilement l'éliminer. Etant "non définissable comme être", elle n'est pas un être de plein droit, tout en apparaissant à la conscience sous une forme positive, *bhāvarūpa*. De telles nuances sont chargées de contradictions pour le réalisme de Madhva : si l'ignorance est *sad-vilakṣaṇa* elle ne peut être *bhāvarūpa*, elle ne peut être qu'*abhāva*, non être. Voici qui pourrait plaire aux advaitin, puisque la notion de *prāgabhāva* de "non existence

antécédente” leur servait justement d’analogie pour montrer que quelque entité sans commencement peut être détruite : le *prāgabhāva*, la non-existence antécédente, n’est-il pas sans commencement et n’est-il pas détruit par l’apparition de l’objet qui le remplace ? Mais Jayatīrtha refuse cette conséquence; si l’ignorance est *sad-vilakṣaṇa*, elle n’est pas analogue au *prāgabhāva*, lequel est de même niveau que le *bhāva*, l’être existant dont il est la négation et qui, selon les dvaitin, existe lui aussi et au même titre que son contraire. Si elle est non définissable comme *sat* elle est *asat*, c’est-à-dire *atyantābhāva*, non-être absolu; or ce dernier est parfaitement indestructible; ce qui n’existe nulle part et en aucun temps ne peut être détruit : *na hi mithyābhūtasya śaśaviṣāṇāder dhvaṃso ’sti* (N. S. 77 a, 16) “car il n’y a aucune destruction d’une entité qui ne serait que fausseté, telle que les cornes de lièvre”.

Cependant, dire qu’il faille un agent destructeur pour briser la relation entre “sans commencement” et “indestructible” est exactement notre position, affirment les dvaitin : car nous admettons, nous aussi, qu’une réalité sans commencement puisse avoir une fin, mais non que la connaissance ait le moindre pouvoir destructeur. Un seul agent négateur peut intervenir et annuler la relation entre “sans commencement et indestructible” et c’est l’Être absolu. Mais alors, disent leurs adversaires, n’ira-t-on pas imaginer tout aussi facilement un agent négateur capable de supprimer l’Ātman. Les dvaitin s’en défendent : *ātmano ’pi nivṛttiprasaṅgo bādhaḥ ka ity cen na* “Si l’on nous dit qu’il y a une opposition du fait que l’Ātman lui-même cesserait d’exister,” du moment qu’on poserait un agent capable de le nier, “nous répondrons non” : *vyāpti abhāvāt nivartakabhāvābhāvābhāvāḥ viśeṣopapatteḥ* (N. S. 67 b, 6) “parce qu’il n’y a pas de relation générale; parce qu’on peut distinguer les deux cas du fait qu’il y a présence dans un cas et absence dans l’autre de l’agent destructeur”. Ce qui signifie que rien ne peut détruire l’Ātman mais que l’Ātman est le seul qui puisse détruire l’ignorance. Seul le Dieu dont la définition est la toute-puissance est l’être qui ne peut être détruit par rien, et en revanche seul il peut détruire une réalité sans commencement parce que seul il peut effectuer cette destruction radicale qui est destruction de l’essence elle-même: *anādeḥ kīdṛśo vināśa ity cet / svarūpadhvaṃsa eva* / (N. S. 67 b, 10) “si l’on demande : quelle sorte de destruction y a-t-il pour une réalité sans commencement ? C’est une suppression de sa forme propre”. Comme Jayatīrtha le dit ailleurs, commentant l’analogie faite par Madhva (Anuv. 41) entre un roi qui délivre de la prison et le Bhagavān qui délivre du *saṃsāra* : le roi est capable de défaire un lien qui a eu un commencement, mais un lien sans commencement ne peut être détruit que par Dieu : *sādir ayaṃ nigadādibandho rājñā nivartyatām / anādir ayaṃ kathāṃ nivartyata ity tatroktaṃ bhagavān ity / aghaṭitaghaṭakānantaśvaryaḍi-guṇavān ity artha ity* / (N. S. 216 a, 12-13) “ce lien qui a eu un commencement, tel qu’une chaîne, peut cesser du fait du roi. Mais si l’on demande comment peut cesser un lien sans commencement, il est répondu “c’est le Bienheureux”,

ce qui signifie qu'il possède entre autres perfections une puissance infinie capable d'accomplir ce qui n'a pas[encore] été accompli".

Ainsi, la doctrine de l'illusion, de quelque manière qu'on l'interprète, rend le salut impossible. Pour que le *bandha* soit réellement détruit, il faut qu'il soit réel, et pour qu'un *bandha* réel soit détruit, il y faut la puissance d'un Être infini. Seule la puissance infinie du Seigneur peut détruire le lien du *samsāra*, et c'est parce que ce lien est réel qu'il est réellement détruit. L'ignorance est une réalité positive qui est supprimée par la grâce salvifique. En ce cas une objection se présente. Si l'*avidyā*, la nescience fondamentale, peut être ainsi radicalement supprimée il suffira qu'un seul être soit sauvé pour que tous le soient : *nanu avidyā cen nivarteta / tarhy ekamuktau sarvamuktiḥ syāt* / (N. S. 67 b, 11) "n'est-il pas vrai que, si l'ignorance peut être supprimée, en ce cas, au moment du salut d'un seul être se produirait le salut de tous". Les dvaitin s'en défendent : *na syāt / pratijīvam avidyābhedāṅgikārāt* / (N. S. 67 b, 11) "non pas, car nous admettons que l'ignorance est divisée selon chaque *jīva*". Chaque *jīva* étant éternellement distinct des autres et l'ignorance de chacun lui étant propre, ce problème n'a pas de sens dans leur pluralisme.

Pourtant affirmer la toute puissance, et la toute gratuité de la grâce se heurte à une opinion admise : l'illumination précède la délivrance et il est dit qu'entre ces deux moments la vie du *jīvanmukta*, du délivré vivant, continue sous l'effet de l'impulsion du *karman*, de la force des actes passés, jusqu'au moment où le stock du *prārabdha-karman* est épuisé. Cette assertion est absurde, réplique Jayatīrtha : *acetanānāṃ karmaṇāṃ svatantrabhadhagavatprasādapratibandhakatvāyogāt* / (N.S. 68 a, 1-2) "parce qu'il ne se peut que des [résidus] inconscients d'actes aient capacité de faire obstacle à la grâce du Bienheureux qui est libre." Mais ne pourrait-on considérer ces *karman* comme dépendants de la volonté divine, dont ils seraient des formes particulières : *tāny api tadicchā-viśeṣānugrhitānī cet / bhagavadicchayor virodhaprasaigāt* / (N.S. 68 a, 2) "Si l'on dit que ces *karman* pourtant sont promus par les spécifications de sa volonté, il s'en suivrait qu'il y aurait conflit entre deux volontés du Bienheureux", c'est-à-dire que sa volonté de salut pourrait être contredite par sa volonté de maintenir l'être dans le *samsāra*. Pourtant les dvaitin reconnaissent bien eux-mêmes un délai entre la vision, (*aparokṣa-jñāna*) et la délivrance finale, mais cela ne tient pas au *prārabdha-karman* et cela ne met pas en cause l'unique causalité du Seigneur : *vastutas tu bhagavān evāñāder api bandhasya nivartaka iti sādḥkṛtam* / (N.S. 68 a, 4) "mais en réalité il est exact de dire que c'est le Bienheureux qui peut supprimer ce lien, bien qu'il soit sans commencement". Il n'est cependant pas contradictoire de distinguer deux actions successives de la même grâce, c'est pourquoi le texte de Madhva a distingué le don du salut et le don de la félicité : *jñānināṃ mokṣadaḥ...ānanda-daś ca muktānām* (Anuv. 15). C'est qu'ici encore il faut distinguer deux sortes de causalités : la causalité immédiate du Seigneur qui aveugle le *jīva* par sa

propre puissance, la causalité médiate de la *prakṛti* ou de l'*avidyā* qui n'est qu'un moyen de cet aveuglement : *parameśvaraśaktir eva jīvasvarūpāvaraṇaṁ mukhyaṁ / avidyā tu nimittamātram* / (N.S. 68 a, 6-7) "C'est la puissance du Suprême Seigneur qui est le principal enveloppement de la forme propre du jīva, mais l'ignorance n'est que sa cause efficiente". Il se peut donc que le Seigneur retire gracieusement l'enveloppement d'ignorance et se laisse voir à son dévot mais qu'il ne le libère pas encore de la *prakṛti* : *tato 'vidyāyāṁ nivṛttāyāṁ api nāśeśānandābhivyaktir yāvad īśvara eva svakīyāṁ bandhakaśaktiṁ na tato vyāvartayati / ata evānandahrāsavyrdhī vakṣyete iti* / (N.S. 68, a, 7-8) "C'est pourquoi même une fois l'ignorance supprimée il n'y a pas manifestation de la totalité de la félicité tant que le Seigneur lui-même n'a pas retiré de cet être sa propre puissance d'emprisonnement. C'est pourquoi aussi on dira qu'il y a diminution et augmentation de la félicité". Il en résulte un délai au cours duquel la vision directe est possible, bien que fragile et sujette à des variations, tant que le lien de la *prakṛti* au moyen duquel le Seigneur cache au jīva la félicité que celui-ci possède par nature, n'a pas été détruit. Ce n'est qu'avec le rejet du corps caractériel, *liṅgaśarīra*, que l'ignorance cèdera totalement sous ses deux formes, celle qui cache au jīva le Seigneur, *paramācchādikā*, celle qui cache au jīva sa propre félicité, *jīvācchādikā*. La grâce de connaissance précède donc et permet la grâce de félicité, mais ni l'une ni l'autre ne sont complètes en ce monde. C'est dans ce délai que se développe la vraie *bhakti* qui ne peut être continue sans une vision préalable et qui appelle le stade supérieur de félicité, lequel est le don de la suprême grâce, celle du salut définitif¹.

L'ensemble de ces discussions aboutissant à poser la primauté de la toute puissance divine dans l'œuvre du salut et établissant qu'elle seule peut détruire une ignorance positive sans commencement, appelle une remarque finale qui touche au problème de l'idée de "création" chez Madhva. Il est certain que l'axiome sous-jacent à tout ceci est la tendance de l'être à persévérer dans l'être depuis l'éternité, et par conséquent que les êtres autres que Dieu semblent bien ne pas requérir de cause créatrice les soutenant dans leur réalité. Cependant, si la doctrine mādhyaviste paraît ignorer l'idée, de création *ab aeterno*, et ne semble pas non plus supposer l'idée de "création continuée", elle rencontre ici une idée toute proche, quoique dans une perspective inversée : le passage du néant à l'être n'est pas envisagé mais le passage de l'être au néant est affirmé, puisque l'ignorance peut être radicalement détruite, jusqu'à sa racine, "dans son essence même". Qui plus est, cette destruction radicale requiert une cause d'un genre unique qui ne peut être autre que la puissance divine elle-même : de l'être au néant, le fossé est donc bien conçu comme infini et comme pouvant cependant être effectivement franchi par une puissance infinie.

¹ cf. Note 6.

NOTE VIII — LES CONDITIONS DE LA VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE

L'objection de principe contre la doctrine advaita en montrant que celle-ci rend le salut impossible suffirait à l'exclure définitivement du champ du débat. Cette raison est sans aucun doute la plus importante pour un védantin, pour qui le but de la philosophie est de montrer la voie du salut conformément aux écritures. Cependant les implications de cette première contradiction interne restent à développer.

La controverse porte sur la nature même de la vérité philosophique. La doctrine de l'illusion universelle rend toute démonstration valable impossible. En interdisant toute discussion, elle se retourne contre celui qui l'a émise et le cloue au silence.

Ceci s'exprime de façon très simple : *mithyāyāḥ sādhatvaṃ ca na siddham prativādinah* | (Anuv. 17) "notre adversaire n'établit pas que l'illusion ait capacité de prouver (quelque chose)". Une réalité illusoire ne peut servir à établir valablement la moindre vérité. Votre philosophie, illusoire, parce qu'englobée dans la sphère de l'illusion universelle, ne peut prétendre à rien prouver. Si vous osez dire que tout ce que comprend ce monde de la douleur et du *saṃsāra* est illusoire, malgré le témoignage évident de la perception externe et interne, votre propre affirmation, la première, devient illusoire puisqu'elle fait partie de ce même monde.

L'advaitin se réfère aussitôt à la Śruti : ce n'est pas moi, c'est l'écriture qui enseigne le caractère illusoire de la pluralité. Qu'à cela ne tienne, répond le dvaitin, l'écriture fait partie de ce monde et il en faudrait déduire qu'elle enseigne alors sa propre fausseté.¹ Mais si elle est fausse, elle enseigne faussement la fausseté du monde et celui-ci se trouve soudain réhabilité : *evaṃ yadi duḥkhāder ātmātiriktasya samastasya mithyātvaṃ śrutyādibalena syāt tat tarhi tasya śrutyādivākyasya tāvan mithyātvaṃ bhavet | ātmātiriktatvāt:... | yadi cedam vākyaṃ mithyā syāt tathā 'pi na duḥkhāder mithyātvaṃ pratipādayet* | (N.S. 91 a, 4-5) "Si donc par la force de la Śruti l'ensemble de tout ce qui diffère de l'Ātman, la douleur et le reste, était illusoire, les paroles de la Śruti seraient en ce cas tout aussi illusoires ; parce qu'elles sont différentes de l'Ātman...et si cette parole était illusoire elle ne pourrait certainement pas convaincre du caractère illusoire de la douleur".

Même si les textes de la Śruti enseignaient la vérité du monisme, leur

¹ comme le Crétois qui dirait que "tous les Crétois sont menteurs."

témoignage serait si suspect qu'il ne pourrait convaincre personne. A quoi servirait la Śruti ? Si elle s'adressait à quelqu'un qui soit déjà convaincu de l'Advaita, elle serait inutile ; dans le cas contraire, elle ne le convaincrat que de sa propre fausseté : *neha nānetyādvākyaiḥ kiṃ pumān niścītādvaito bodhyate / uta tadviparītaḥ | nādyah | vaiyyarthiyāt | dvitīyas tu satyasyaiva sādḥakatvam iti manyamāno yadidaṃ vākyaṃ sakalamithyātvam pratipādayet tadā sakalāntar-gatatvāt svayam api mithyā syāt* / (N.S. 97 a, 3-4) "Est-ce que des paroles telles que 'il n'y a pas ici de diversité'¹ éclairent un homme qui est persuadé de l'Advaita ou un homme qui lui est opposé ? Pas le premier, parce que ce serait inutile. Mais comme le second pense que seule une réalité peut servir de preuve, si cette parole lui enseignait le caractère illusoire de 'tout' elle serait elle-même fausseté puisqu'elle est comprise dans 'tout'."

Mais les advaitin font appel à l'expérience. Suivez la voie spirituelle indiquée par les *aikyaśruti*, les textes qui enseignent l'unité, et vous verrez, vous réaliserez l'unité dont vous ne pouvez avoir aucune idée en ce monde de la dualité. Ceci n'a aucune valeur dans une discussion philosophique, répond Jayatīrtha, car l'expérience dont vous parlez, l'unité du *tat-tvam-asi*, est une expérience purement subjective, elle ne vaut que pour votre propre cercle, *svagoṣṭhiniṣṭha*, et ce n'est que parole arbitraire et bavardage, *pralāpa* : *brahmajñānaṃ nāma tvam-padārthasya jīvasya tatpadārthena brahmaṇaikyā-nubhava iti tu svagoṣṭhiniṣṭhaṃ pralāpamātram* / (N.S. 77 b, 7) "Mais si l'on dit que la connaissance du Brahman est expérience de l'unité du jīva désigné par le mot *tvam* avec le Brahman désigné par le mot *tat* ce n'est que bavardage limité à son propre enclos".

Laissons de côté, disent les advaitin, cette expérience limite. Nous avons le moyen de faire quotidiennement l'expérience de la différence entre notre conscience empirique et notre conscience transcendante, qui n'est autre que le Brahman : telle est l'expérience du sommeil profond. C'est un état où il n'y a plus conscience de soi et pourtant il est expérimenté. La continuité psychologique n'est rétablie qu'ensuite. L'intervalle a été rempli par une expérience indéterminée et pourtant positive où notre être véritable, libéré de toute fausse identification individualiste, a été aperçu confusément dans la félicité qui constitue le caractère constant de cet état de sommeil profond, et qui n'est autre que la félicité de l'Etre absolu.

Madhva se refuse à cette coupure entre deux niveaux de conscience, l'un qui serait le plan du je empirique *aham*, l'autre celui d'un sujet absolu qui serait le Brahman lui-même. La conscience du je est identiquement conscience de soi-même, de l'*ātman* qui est notre moi : *ahampratyayasatyātmaniṣa-yatvāt* / dit Jayatīrtha (N.S. 92 a, 1). "parce que la notion du je a pour objet le soi-même".

¹ Brh. A. Up. IV, 4, 19

En ce cas, objectent ses adversaires, nous aurions conscience claire de notre moi dans le sommeil, puisque vous admettez que l'âtman est lumineux par lui-même (*svaprakāśa*) : *nanu tauhā sati suptāu apy ahamullekhaḥ svār / tadā 'tmanah svaprakāśatayā prakāśamānatvāt* / (N.S. 92 a, 1-2) "Mais en ce cas n'y aurait-il pas impression du je dans le sommeil ? en ce moment, l'âtman devrait s'apparaître en toute clarté puisqu'il est lumineux par lui-même".

C'est bien ce que nous pensons, disent les dvaitin, parce que même dans le sommeil il y a conscience du sujet : *suptāu apy ahamavabhāśasyeṣṭatvāt* / (N.S. 92 a, 3) "Parce que nous constatons que même dans le sommeil il y a évidence du je". *Tathā sati smaryeta hyastana ivāhaṅkāraḥ* / (N.S. 92 a, 3) "en ce cas, on se rappellerait l'existence du je de la même manière qu'on se rappelle le jour précédent" répondent les adversaires qui ajoutent : nous savons bien qu'il n'y a pas une règle absolue que toute expérience doive être remémorée mais dans le cas présent il s'agit du sujet (*âtman*) lui-même et rien ne devrait entraver le souvenir : *anubhūte smṛtiniyamābhāve 'pi smaryamānātmatratvāt* / (N.S. 92 a, 4-5) "parce qu' [en ce cas], bien que ce qui a été expérimenté ne soit pas règle de la mémoire, il n'y aurait que l'âtman qui serait rappelé".

La réponse est que l'on se rappelle parfaitement au réveil l'expérience du plaisir éprouvé pendant le temps du sommeil sans rêve : *sukham aham asvāpsam iti suptotthitasya svāpasukhānubhavaparāmarśadarśanāt* / (N.S. 92 a, 4) "parce qu'on voit que celui qui se réveille en disant "j'ai bien dormi" a eu l'expérience du plaisir du sommeil"; *tadā viśeṣataḥ smaryeteti cet* "en ce cas, est-il objecté, on se rappellerait avec précision". Qu'entendez-vous par là répondent les dvaitin : *kim spaṣṭam smaraṇam āpādyate / uta viśayaviśeṣoparakṭam* / "est-ce qu'il y faut un souvenir clair ou bien un souvenir coloré par les détails de l'objet" ? *ādye tu iṣṭāpādanam / na dvitīyaḥ / aviśayajanyatvāt sauṣṭptikasukhasya / na cāyam asti niyamo yat smaryamānam aśeśasambandhi-viśeśasahitaṁ smaryata iti* (N.S. 92 a, 4-5) "dans le premier cas nous ne demandons rien de plus, et le deuxième cas n'est pas possible, car le bonheur qu'on éprouve dans le sommeil a pour trait de n'être causé par aucun objet et il n'y a d'ailleurs aucune règle disant que tout ce qu'on rappelle soit rappelé accompagné de tous les détails qui lui appartiennent".

Ainsi aucune expérience ne vient corroborer les *aikyaśruti*, les textes qui enseigneraient le monisme. Nous ne perdons jamais conscience absolue de nous-même en tant que sujet d'une expérience déterminée, et même dans le sommeil profond cette conscience subsiste. On doit plutôt dire que cette expérience privilégiée prouve au contraire la continuité de la personne. Nous y trouvons l'expérience pure de notre moi, de sa nature essentielle de béatitude, et de sa durée dans le temps, car la conscience du temps subsiste dans le sommeil. Nous atteignons ici ce qui fait le centre de notre être, le *sākṣin*, le témoin,

c'est-à-dire le sujet connaissant par lequel toute connaissance est évaluée, celui dont les données sont parfaitement sûres parce qu'immédiates. Il est le *kevala-pramāṇa* l'instrument de connaissance valide, qui est "isolé" dans sa sphère d'infailibilité et qui juge en dernier ressort les données des autres critères de vérité, lesquels sont critères secondaires, *anupramāṇa*, critères de la perception (*pratyakṣa*) de l'inférence (*anumāna*) du témoignage verbal (*śabda*). Si nous n'admettions pas ce point de référence auquel toute donnée aboutit nous nous interdirions toute connaissance certaine.

Il y a là un raisonnement qui est proche du *cogito* cartésien. Supposons le relativisme universel de la vérité, il faut un sujet qui en ait conscience, il faut la perception du *sākṣin*. Et c'est bien d'ailleurs ce que les advaitin doivent eux-mêmes admettre. Le *sākṣin* est reconnu par eux puisque c'est lui qui leur permet d'établir l'existence relative de l'illusion: *sādhakatvaṃ sataḥ tena sākṣiṇā siddhim icchatā* (Anuv. 19) "En fait du moment que [l'advaitin] se sert du témoin pour atteindre quelque certitude, il reconnaît que c'est à une réalité existante qu'appartient ce pouvoir de prouver".

C'est par ce *sākṣin* en effet que, pour l'advaitin, nous connaissons l'illusion universelle, que nous la démasquons, que nous pouvons atteindre la connaissance libératrice. Mais dès lors que vous admettez la réalité du *sākṣin* vous détruisez votre propre système, disent les dvaitin, car vous êtes obligés d'admettre une réalité autre que celle du Brahman. De toute évidence, pour que le témoin puisse connaître l'illusion, il ne doit pas tomber dans son domaine, il doit être réel, sinon c'est un cercle vicieux: le *sākṣin* dépendrait de l'ignorance et l'ignorance serait établie par lui: *evaṃ ca sākṣiṇā 'jñānasiddhim icchatā pareṇa sataḥ sādhakatvaṃ svīkṛtam eva | sākṣicaitanyasya sattvāt | ato mayā sataḥ sādhakatvaṃ nāṅgīkṛtam iti na śakyate vaktum* / (N.S. 104 a, 8), "ainsi l'opposant qui veut établir l'ignorance par le moyen du *sākṣin* admet bien que le pouvoir de prouver appartient à quelque réalité, parce que la nature spirituelle du témoin existe: ainsi vous ne pouvez dire que vous n'attribuez pas à un être réel la capacité de prouver"; *ajñānavasād eva sākṣiṇaḥ sādhakatvaṃ mayā 'ṅgīkṛiyate | na svata iti cen na | itaretarāśrayatvaprasaṅgāt | na khalu sākṣyavabhāsād anyā 'jñānasattā tavāsti | tato 'jñāne sati sākṣiṇaḥ sādhakatvasiddhis tasyāṃ cājñānasiddhir iti kathāṃ netaretarāśrayatvam* / (N.S. 104 a, 9-11) "Si vous dites: 'nous n'admettons le pouvoir de preuve du *sākṣin* que s'il est en dépendance de l'ignorance et non en lui-même', il s'en suit le défaut de support mutuel parce que vous n'admettez pas une autre existence pour l'ignorance que celle qui apparaît au témoin. Ainsi une fois donnée l'ignorance, vous établissez que le *sākṣin* a pouvoir de preuve, et une fois ceci admis vous établissez l'ignorance; comment échapper au support mutuel?" Une échappatoire consisterait pourtant à dire que l'ignorance comme le *sākṣin* est sans commencement et qu'ainsi on évite cette causalité réciproque. Mais alors pourquoi venez-vous de dire que le pouvoir de prouver (*sādhakatva*) n'appar-

tient au *sākṣin* que s'il est "sous la dépendance" de l'ignorance: en ce cas votre propre formule devient vide de sens: *dvayor anādītvaṁ naivam iti cet, tarhy ajñānavasād iti riktaṁ vacaḥ* (N.S. 104 a, 11-12) "Si vous dites non, parce que tous deux sont sans commencement, alors votre formule parce qu'il est 'sous la dépendance de l'ignorance' est vide de sens".

Il faut donc bien admettre que le *sākṣin* appartient à la sphère de l'être et non à celle de l'illusion. Mais faut-il pour cela admettre son existence individuelle, dit l'advaitin, et le considérer comme différent du Brahman? Il est, selon nous, *aviśeṣa*, non particularisé: *sākṣiṇo 'śeṣaviśeṣavidhuratvāṅgikārāt* (N.S. 104 a, 15) "parce que nous admettons que le témoin est exempt de toutes déterminations". Il serait ainsi le sujet impersonnel qui en son fond coïnciderait avec l'être impersonnel.

Comment pouvez-vous me convaincre de la *sādhakatā* de l'*aviśeṣa*, établir que la capacité de prouver le vrai appartienne à une entité indéterminée en elle même: *aviśeṣasya sādhanatā tu paraṁ prati tvayā sādhyaiṣa / na tu siddhā / yat sādhanam karaṇam vā phalam vā nityam vā jñānam tat sarvaṁ jātvyādiviśeṣavat / yac ca nirviśeṣam śaśaviśeṣādi na tat sādhanam iti pareṇa niyamasyaṅgikṛtatvāt* / (N.S. 104 a, 15-104 b, 1) "Il te faut démontrer à ton adversaire qu'une réalité indéterminée puisse servir de preuve et cela n'est pas établi, car tout ce qui sert de preuve, que ce soit instrument [de la connaissance] ou résultat [de celle-ci] ou connaissance éternelle (celle de Dieu), tout cela est particularisé comme appartenant à une catégorie donnée, etc...et l'adversaire admet bien la règle que ce qui ne serait particularisé par aucune détermination, comme les cornes de lièvre, ne peut servir à rien établir".

Qu'est-ce d'ailleurs qu'un témoin pur, qu'est-ce qu'un sujet pur? Comment pouvez-vous vous tenir cette notion du moment que ce sujet pur joue un rôle dans votre synthèse? Ne vous sert-il pas à établir l'existence de l'ignorance universelle? En ce cas, il a un objet et se trouve qualifié par ce fait même: sa nature propre est d'être "*viśayin*" sujet d'une connaissance. Si cependant vous reculez devant l'affirmation que le *sākṣin* a un objet, sa nature même de *sākṣin* devient contradictoire: qu'est-ce qu'un témoin qui ne serait témoin de rien? *kiñcājñānam āropitam api sākṣiṇo viśayo na vā / ādye viśayitvaṁ sākṣiṇy āpatitaṁ dvitīye sākṣitvam evānupapannam* / (N.S. 104 b, 6) "Quoi donc, est-ce que cette ignorance surimposée est objet du témoin ou ne l'est-elle pas? Dans le premier cas il advient au *sākṣin* une propriété, celle d'être sujet d'une connaissance. Dans le second cas sa nature même de *sākṣin* est impossible à admettre". De plus si vous essayez de tenir que le *sākṣin*, bien qu'*aviśeṣa*, ait pouvoir d'établir quelque chose, comment le montrerez-vous? Ce sera grâce à quelqu'autre moyen ou critère de vérité (*pramāṇa*). Ce *pramāṇa* lui-même sera-t-il pourvu de déterminations ou non, *saviśeṣa* ou *aviśeṣa*? Il ne peut être *saviśeṣa* puisque tout ce qui est déterminé est illusoire, dans votre perspective. S'il est *aviśeṣa*, nous vous poserons la même question à l'infini : *avi-*

śeṣāntarāṅgikāre dūṣanam āha ...anāvasthitir iti / (N.S. 104 b, 13) “il montre la faute de raisonnement qui consisterait à admettre un autre indéterminé... c’est le régrès à l’infini, dit-il”. En termes psychologiques ceci signifierait que si le sujet pur était atteint, ce serait toujours dans une expérience qualifiée et personnelle: il n’y a pas d’expérience de l’impersonnel.

Les advaitin tentent une dernière réponse: les critères de la vérité ont, disent-ils, une valeur pratique (*vyāvahārika*) ils sont valables au plan empirique, non au plan absolu, leur existence et les réalités qu’ils établissent ne sont pas fausses, mais plutôt provisoires. C’est de ce plan relatif que fait partie la discussion philosophique (*kathā*) dont leurs adversaires essaient de leur contester le droit.

Qu’est-ce que ce plan pratique, disent les dvaitin ? En quoi ce nouveau concept vous permettrait-il d’échapper aux conséquences de votre propre doctrine de l’illusion universelle. Si les conventions de la discussion font partie de ce plan, elles sont fausses : *yadi caitanyātiriktam samastam mithyā syāt tadā samastāntargatam kathāvyavahārāṅgabhūtam pramāṇādikam api mithyā syāt* (N.S. 107 b, 3-4) “Si tout ce qui est différent du principe spirituel était illusoire, alors les moyens de connaissance valide, les premiers, qui sont compris dans ce ‘tout’ et font partie de la pratique de la discussion, seraient illusoires”.

Les difficultés sont ici les mêmes que celles qui avaient été soulevées pour l’illusion : ce qui est “conventionnel” a-t-il valeur de preuve, et montrez-vous cela par un *pramāṇa* réel ou par un *pramāṇa* conventionnel ?

L’ “infortuné” *māyāvādin* veut utiliser les règles de la discussion et s’en enlève lui-même le droit : *māyāvādino nirupāyasya kathakatā na syāt* (N.S. 107 b, 4) “Pour l’infortuné *māyāvādin* il ne peut plus y avoir de qualité à participer au débat (philosophique)”. Si les *pramāṇa* sont relatifs, la discussion perd toute valeur probante : *pramāṇādīnām kathāvyavahāra-kāraṇa-tvāt kāraṇābhāve ca kāryābhāvasya sulabhatvāt* / (N.S. 107b, 12-13) “parce que les *pramāṇa* sont cause de la pratique de la discussion et qu’il est logique de tenir que si l’on supprime la cause il faut supprimer l’effet”.

NOTE IX — LE “TIERS-EXCLU”

L'allusion faite au caractère relatif des *pramāṇa* amène une nouvelle phase de la discussion, car ceci touche à la doctrine centrale de l'Advaita, celle qui affirme le triple mode de l'être. Le monde dit réel ne serait pas réel d'une réalité absolue mais empirique et conventionnelle, valable sur le plan pratique, celui de la conduite de la vie courante, (*vyavahāra*). Entre l'illusion pure et la réalité pure il y aurait place pour cette réalité ambiguë qui est vraie par rapport à la première, fausse par rapport à la seconde. De même que le mirage est dissipé par la connaissance de la réalité donnée dans l'expérience sensible, de même cette réalité empirique est niée par la connaissance supérieure. Si l'univers était totalement irréel, il ne s'imposerait pas avec une certaine constance et objectivité à la conscience, s'il était absolument réel il serait jamais nié par la connaissance supérieure qui abolira toute pluralité. Il est donc existant mais d'une réalité intermédiaire entre le réel et l'irréel, ni *sat* ni *asat*, ni non plus *sadasat*, c'est-à-dire qu'il n'est pas non plus un mélange d'être et de néant, d'existence et de non-existence.

Les advaitin distinguent, dit Jayatīrtha, un être premier (*mukhya*) et un être secondaire (*amukhya*) et la base de leur distinction est que le premier n'est jamais nié, d'aucune manière, tandis que le second n'a d'autre réalité que d'être objet d'une "notion de réalité" : *nanu ca dvividhaṃ saṃ mukhyam amukhyam ca | tatra yasya sarvaprakāreṇa bādhitatvaṃ nāsti tan mukhyam sat pāramārthikam iti ca gīyate | yasya tu satpratītiḥ eva sattā tad amukhyam sat |* (N.S. 115 b, 6-7) "n'est-il pas vrai que l'être est de deux sortes, première et secondaire. Celui des deux qui a propriété de n'être annulé d'aucune manière, c'est l'être premier, et il est déclaré être absolu. Mais celui dont l'existence est seulement objet d'une notion de réalité celui-là est l'être secondaire".

Le *sad-amukhya*, l'être secondaire constitue la réalité empirique de ce monde, relative et temporaire. On la reconnaît comme réelle cependant, au fait qu'elle a plus de consistance que l'illusion pure, au fait que nous y croyons, que nous la connaissons comme "non contredite" grâce aux *pramāṇa*, critères de vérité valables sur son plan.

Cette considération ne permet pas de définir la notion de réalité empirique répliquent les dvaitin. Si la réalité du monde vous est donnée par votre seule connaissance vous êtes enfermés dans la conscience que vous en avez et ne possédez aucun moyen de distinguer le vrai du faux. En réalité la vérité des événements qui constituent le monde se connaît à leur efficacité objective, "efficacité pragmatique" (*arthakriyā*) : *na hi sad iti jñānamātreṇa*

asad arthakriyārham / (N.S. 116 a, 11) “car il ne suffit pas de la connaissance qui affirmerait qu’il est, pour que le non être soit capable d’action effective”; *tathātve viṣam api pīyūṣatayā ’vagataṃ tadarthakriyāṃ kūr्याt* / (N.S. 116 a, 12) “s’il en était ainsi même du poison, du seul fait qu’on le croirait nectar, produirait l’action effective de celui-ci”... *arthatādavasthyānīvṛtteḥ* / (N.S. 116 a, 12) “car on ne supprime pas le fait qu’un objet ait telle ou telle nature”.

Si la position des advaitin ne permet pas de poser une définition satisfaisante de leur réalité pratique, elle ne permet pas davantage de distinguer le réel empirique de la réalité absolue. Car nos moyens de connaissance, y compris la Śruti, ne seraient valables que sur le plan empirique : comment pourraient-ils nous convaincre que ce plan empirique tout entier sera un jour nié par une expérience ultime : *sato ’rthakriyā ’sambhavād asaty eva kathañcit sā ’ngikāryeti cet | śrutipramāṇyaniścayottarakālam evaitat | prāk tanniścayāt paramārthasata evārthakriyeti manyamānaḥ prativādī katham bodhanīyaḥ* / (N.S. 116 a, 13-15) “Si l’on dit que [le domaine] des actions effectives doit être admis comme étant d’une certaine manière non être, parce qu’il est impossible qu’il appartienne à l’être, cette affirmation, certes, serait postérieure au temps où aurait été déterminée la validité de la Śruti [sur ce point]; avant que celle-ci soit déterminée comment [votre] opposant qui pense que c’est le domaine des actions effectives qui est celui de la réalité absolue, peut-il être éclairé?”

L’idée qu’il puisse y avoir des degrés dans l’être est celle qui paraît aux mādhvistes la plus absurde, et source de toutes les absurdités. La notion d’une réalité intermédiaire entre l’illusion pure et la réalité absolue n’a aucun support dans l’expérience, car il n’y a rien qui nous soit donné par celle-ci comme tel, rien qui soit expérimenté comme *udāsīna* “indifférent” à l’être et au non-être. Quelle preuve en ce cas donner de son existence ? Cette preuve devrait être un *pramāṇa*, un moyen de connaissance : sera-t-il lui-même absolument vrai (*pāramārthika*), ou relativement vrai (*vyāvahārika*) ou faux (*prātibhāsika*) (N.S. 117 a, 6); le troisième terme étant exclu d’emblée, le premier l’est également car la “réalité absolue” de ce *pramāṇa* devrait être soit différente de l’être absolu, ce qui est contraire au monisme, soit l’être absolu lui-même, tel qu’il est conçu par les advaitin, ce qui est impossible d’après leur propre position. Comment en effet un être dépourvu de toute activité et de tout attribut, dont on ne peut et ne doit rien dire parce qu’il est *nirviśeṣa*, pourrait-il constituer un moyen de connaissance valide ? Il reste donc que la réalité intermédiaire entre le *sat* et l’*asat* doive être prouvée par un *pramāṇa* qui soit lui-même de ce domaine. Mais c’est justement ce qui est en question, et un tel *pramāṇa* est irrecevable dans une discussion où les deux parties sont obligées de se servir de notions et de critères admis préalablement par toutes deux.

Les advaitin tentent cependant une définition de ce domaine du *vyavahāra* en le disant *sad-asad-vilakṣaṇa*, définition qui est le contraire même d'une définition puisqu'elle signifie "indéfinissable soit comme être, soit comme non-être, soit comme être et non-être". Jayatīrtha refuse le combat sur ce terrain incertain et en analysant cette formule il n'accepte d'entendre le mot *vilakṣaṇa* qu'en un sens clair : soit qu'il le comprenne au sens de "différent de", soit au sens de "définissable comme autre que", mais jamais au sens d'indéfinissable.

Les termes *sat* et *asat* de la formule peuvent être compris de deux manières différentes, soit qu'ils signifient *bhāvatva* et *abhāvatva* le fait d'exister et de ne pas exister, soit qu'ils signifient *sattva* et *asattva* le fait d'être réel ou irréel.

Dans le premier cas, la réfutation se déroule aisément. Qu'y a-t-il d'extraordinaire à dire que l'univers soit "différent de" l'existence et de la non-existence. La totalité des êtres et des objets qui le composent viennent à l'existence et en sortent à leur tour. Sa totalité est faite d'existence et de non-existence, en ce sens il ne peut être dit totalement *bhāva* ni totalement *abhāva*. Si cependant on veut entendre la même formule de chaque objet en particulier rien ne s'oppose, bien au contraire, à ce qu'un pluraliste dise de même : chaque existant est différent d'un autre existant, chaque non-existant est différent d'un autre non-existant. Si l'on prend maintenant *vilakṣaṇa* au sens de "définissable autrement que" comme existence et non-existence ou comme le dit Jayatīrtha "non support des attributs positifs et des attributs négatifs" *bhāvat-vānadhikaraṇatva*, *abhāvatvānadhikaraṇatva*, une telle affirmation n'apporte rien de plus, car il est bien évident que dans l'univers composé d'existence positive et négative, l'ensemble de ce qui existe ne peut être support des attributs négatifs, et inversement l'inexistant ne supporte pas d'attributs positifs. Si on applique cette même définition à chaque être en particulier, les mādhyastres triomphent de voir que ce n'est qu'une confirmation de leur pluralisme : un être positif n'est pas support de toute positivité, et un être négatif ne l'est pas de toute négativité, c'est-à-dire que les notions générales n'existent pas à part des êtres qui les concrétisent. De quelque façon qu'on essaie d'interpréter les termes, la signification donnée ne fait donc que renforcer le pluralisme.

La même méthode de réfutation est applicable au deuxième sens possible des mots *sat* et *asat* "réel" et "irréel". Que l'on considère le monde dans sa totalité ou en chacun de ses constituants, que l'on entende *vilakṣaṇa* comme "différent de" ou "définissable autrement" on aboutit aux mêmes conclusions pluralistes. Si l'on dit que le monde est différent de l'*asat*, du pur non-être, ceci signifie simplement qu'il est réel, ce que les dvaitin affirment. Dire qu'il est différent du *sat* peut également se dire sans admettre l'illusionisme, car c'est dire que la réalité de l'univers n'est pas l'unique réalité, ou que ce qui est vrai de chaque être ne l'est pas des autres. De plus si l'on dit que l'uni-

vers n'est pas substrat d'attributs irréels c'est la thèse réaliste. Si l'on entend qu'il n'est pas substrat d'attributs réels, il n'y a pas d'autre sens à cette expression que la négation radicale de la réalité de l'univers, ce que les advaitin eux-mêmes ne voudraient pas affirmer. La dichotomie du *sat* et de l'*asat* reste ainsi absolue et n'admet aucun degré intermédiaire : le plan logique rejoint celui de l'expérience qui ne nous donnait jamais rien de tel. La différence entre le vrai et le faux est la loi de toute pensée vraie, la différence entre le réel et l'irréel est elle-même réelle : *yataḥ sata evāsato vailakṣaṇyaṃ svayaṃ sad eva* (N. S. 122 a, 15) "Du fait que la différence du réel et de l'irréel est elle-même réelle."

Enfin, le mot *sat* ne peut-il désigner des entités différentes? On peut comprendre *sat* comme "*sarvaṃ*" et dire que le monde connu est différent de "tout l'être" : ceci appuie à nouveau le pluralisme, car en disant "tout" on implique la pluralité de l'être: *sarvaśabdo anekārthaḥ* (N. S. 127 a, 2) "le mot *sarva* signifie plusieurs"; *yadi sarvasmātsato vailakṣaṇyaṃ sarvasattvānadhikaraṇatvaṃ viśvasya sādhyatayocyate tarhi sadbhēdasamsthitiḥ na hy anekasadaṅgikāre sarvaśabdasya prayojanam asti* | (N. S. 127 a, 6-7) "si l'on parle de la différence par rapport à 'l'être qui est totalité' en vue de montrer que l'univers n'est pas support de l'être du tout, en ce cas la division entre les êtres subsiste. Car il n'y a pas de raison d'employer le mot *sarva* si l'on n'admet pas la pluralité de l'être".

Il en est de même si vous prenez le mot *sat* en un sens absolu et si vous dites que l'univers est différent du *san-mātra*, du "rien qu'être", de l'être pur. Nous admettons en effet tout aussi volontiers que l'univers est différent du Brahman.

Ou bien, continue Jayatīrtha en parlant du *san-mātra*, vous parlez de l'être en général (*sāmānyasattva*) et ceci revient à la première interprétation, car il n'y a pas de généralité sans pluralité : *na hi ekāśrayaṃ sāmānyam asti* (N. S. 127 b, 1) "car la généralité n'a pas un support unique"; ou bien vous parlez de l'essence de l'être (*svarūpasattva*) et vous dites que le Brahman est l'être dont l'existence n'est commune à aucun autre : *sattāsāmānyavidhuraśyāpi brahmaṇaḥ sammatratvaṃ svarūpasattvaṃ tāvad asti* | (N.S. 127 b, 6) "Assurément le Brahman qui est exempt de toute communauté d'existence est bien "rien qu'être" pour autant qu'il a un être qui lui est essentiel". Pourquoi ne dirions-nous pas la même chose, car l'univers a lui aussi son essence propre qui n'appartient qu'à lui et n'a rien de commun avec celle du Brahman.

Ainsi la série d'hypothèses examinées dans cette longue discussion¹ permet aux mādhyastiques d'aboutir chaque fois à la même conclusion : quel que

¹ Nous n'en avons indiqué ici que les étapes les plus marquantes; pour plus de détails cf. R.N. Sarma: *Studies in Nyāya-Sūdhā*.

soit le sens donné au mot *vilakṣaṇa*, quel que soit le sens donné au mot *sat*, la formule même des advaitin peut être retournée contre eux, loin de soutenir le monisme elle établit la pluralité : *sadbhedasamsthitiḥ* (Anuv. 25) "la division entre les êtres subsiste" comme l'a dit le texte de l'*Anuvyākhyāna*.¹

¹ Les dvaitin se qualifient eux mêmes de bhedavādin, tenants de la division (Anuv. 24). Si l'on rapproche la formule *sadbhedasamsthitiḥ* de la formule *dvaitasiddhiḥ* "tu établirais toi-même le dualisme" employée quelques versets plus haut (Anuv. 18) il semble que le texte même de Madhva permette d'appliquer à sa doctrine le nom de *dvaita-vāda* "dualisme" concurremment à celui de *bheda-vāda*. Il semble donc difficile de voir dans ce terme de dualisme traditionnellement donné au mādhvisme, une appellation péjorative venue de ses adversaires, comme le pensent plusieurs des mādhvistes modernes tels H.N. Raghavendracar et B.N.K. Sarma,

NOTE X — LA DOCTRINE DE L'ERREUR

Après avoir critiqué la définition de la réalité empirique comme *sadasad-vilakṣaṇa*, Madhva montre que le syllogisme par lequel les advaitin pensent établir leur thèse est irrecevable car la raison (*hetu*) qu'ils donnent et l'exemple (*dṛṣṭānta*) sur lequel ils appuient celle-ci, sont également dépourvus de valeur probante.

Le syllogisme par lequel Jayatīrtha résume le raisonnement de ses adversaires est tel : *vivādapadaṃ sadasadvilakṣaṇam jñānabādhyatvād yad evaṃ tad evaṃ yathā śūktirajataṃ ity anumānam* / (N. S. 120 b, 1) "l'inférence est la suivante : l'objet du débat est indéterminable comme être et comme non-être parce qu'il a pour nature de devoir être annulé par la connaissance, telle est la relation, comme dans l'[illusion] huître-argent".

Dans le cas cité, celui de l'illusion qui nous fait prendre un morceau d'huître pour de l'argent, illusion qui disparaît dès qu'on reconnaît le morceau d'huître, les advaitin raisonnent ainsi : l'argent inexistant est apparu dans la conscience avec l'apparence du réel; s'il était absolument inexistant, il n'aurait pu apparaître; il a donc une certaine réalité "indéfinissable" causée par l'ignorance qui a effectué la surimposition de l'inexistant sur l'existant, conférant ainsi à la représentation de l'argent une demie réalité, provisoire, que fait évanouir la connaissance vraie.

Comment la connaissance aurait-elle un pouvoir destructeur, demande Jayatīrtha; en quoi cet exemple permet-il de l'affirmer ? L'argent n'est pas détruit par la connaissance puisqu'il n'a jamais existé, ce qui est totalement inexistant, "non-existant dans les trois temps", n'est pas destructible : *śūktirajatāder anirvacanīyatvaṃ tāvāt pratīvādino mamāsiddham / mayā 'tyantāsatvenāṅgīkṛtatvāt / ata eva jñānabādhyatvaṃ mama tatṛāsammataṃ / taddhi jñānanivartyatvaṃ parasyābhimataṃ / na cāśatas tat sambhavati tasya nitya-nivṛttatvāt* / (N. S. 131 b, 2-4: "pour autant que le caractère indescriptible de l'illusion huître-argent etc., qu'admet l'adversaire n'est pas admis par moi. Parce que je la reconnais comme non-être absolu. En conséquence, je ne conviens pas qu'elle soit ce que la connaissance doit annuler. Car l'autre pense que c'est ce que la connaissance doit écarter et ceci n'est pas possible pour le non-être, car il est éternellement écarté."

Qu'est-ce d'ailleurs que cette destruction par la connaissance ? C'est ce qui se produit, disent les advaitin, au moment de l'illumination, lorsque nous réalisons le caractère illusoire de la pluralité : vous même admettez bien une destruction de l'univers à la fin de chaque kalpa et vous admettez aussi qu'Īśvara

connaît l'univers qu'il détruit. Certes, répondent les dvaitin : mais ce n'est pas la connaissance qu'il en a qui anéantit le monde manifesté, mais son action volontaire ce qui est tout différent : *kintu mudgaraprahārādīnā ghaṭasyeveśvarasya jñānecchāprayatnavyāpāir vināśa eva*, (N. S. 129 b, 6-7) "mais c'est comme on détruit une cruche à coups de marteau par exemple, que se produit cette destruction par l'opération de la connaissance, de la volonté et de l'effort du Seigneur". De plus, de toute façon, la *prakṛti*, la matière qui constitue l'étoffe de l'univers n'est jamais détruite.

Si l'on veut affirmer que la connaissance a un pouvoir destructeur, il faudra spécifier ce qu'atteint cette destruction : porte-t-elle sur l'objet de la connaissance ou sur la connaissance elle-même ? Il est absurde de penser que la connaissance ait pour nature de se détruire elle-même, en ce cas toute connaissance pourrait être annulée par la suivante et il n'y aurait plus de certitude ; la connaissance ne détruit pas davantage son objet, car l'huître ne subit aucune modification et l'argent n'a jamais existé : *bādhatiḥ khalu loḍane paṭhyate / tac ca jñānasyārthasya vā 'stu / na tāvaj jñānasya / tasya kṣaṇikatvena svata eva loḍitatvāt / samyagvijñānasyāpy uttarajñānavināśasya bādhitavavyavahāraprasaṅgāt / nāpy arthasya / śukṭisakalādes tādavasthyāt / rajatāder nityaloḍitatvāt* / (N. S. 132 a, 3-5) "on parle assurément d'annulation dans le cas de rejet et celui-ci devrait être soit de la connaissance, soit de l'objet. Ce ne peut être de la connaissance parce qu'elle 'se rejette' elle-même [en ce sens] qu'elle existe dans des moments successifs, parce qu'il s'en suivrait qu'on userait de la notion d'annulation, même pour une connaissance correcte qui se trouverait détruite par la connaissance suivante. Ce ne peut être non plus de l'objet, car le morceau d'huître, par exemple, reste ce qu'il est, et l'argent est éternellement rejeté".

En réalité, nous échappons à ces difficultés disent les dvaitin car pour nous ce ne sont ni la connaissance, ni l'objet qui sont annulés, mais seulement une forme erronée de la connaissance. Cette forme erronée, qui était la propriété d'existence attribuée à l'inexistant, ou la propriété de non-existence attribuée à l'existant, avait adhéré à notre connaissance antérieure. C'est cette fausse attribution seule que la connaissance correcte annule : *ataḥ pūrvajñānaprasaṅgitasyānyathākārasya loḍanam iveti vaktavyam* / (N. S. 132 a, 5) "aussi faut-il dire qu'il y a comme rejet d'un mode étranger qui avait adhéré à la connaissance précédente". L'objet lui-même subsiste donc intact, dans toute sa réalité.

Mais si nous avons le droit d'attribuer à la connaissance le pouvoir de détruire son objet, insistent les advaitin, c'est que, selon nous, celui-ci n'est qu'à demi-réel—*amirvacanīya*, *sadasadvilakṣaṇa*. Mais alors, répond Jayatīrtha on pourrait en conclure que le Brahman risque bien d'être détruit, au même titre que l'illusion, par la connaissance. Nos adversaires, demande-t-il, ne devraient-ils pas dire que le Brahman est lui aussi *amirvacanīya*, "indescriptible" puisqu'ils le disent *avācya* "ineffable", et puisque pour eux l'être pur (*saṁmātra*)

ne peut être décrit par aucun attribut, que ce soit *sattva*, le fait d'être réel, ou à plus forte raison *asattva*, le fait d'être irréel, il n'est donc lui aussi ni être ni non-être : *brahmaṇo 'pi sanmātratvaṃ sattvānadhikaraṇatvam iti...nir-dharmakatvāṅgikārāt / asattvānadhikaraṇatvaṃ tu niścitam* / (N. S. 132 b, 3) "bien que le Brahman soit être pur, il n'est pas dit support de l'attribut de réalité parce qu'on le considère comme dépourvu d'attributs. Et il est certain qu'il n'est pas support de l'attribut de non réalité".

Le raisonnement des advaitin repose sur un axiome que les mādhyastes contestent : il n'y a pas d'*asat-pratīti*, de "notion du non-être". Les advaitin en effet, pensent que l'argent qui disparaît au moment de la connaissance doit avoir eu un certain degré de réalité au moment de l'illusion puisque s'il n'existait alors d'aucune manière, il n'aurait pu être perçu. Ils en concluent que ce que "détruit" la connaissance claire n'est pas un être, mais que ce n'est pas non plus un pur néant. Il s'agit donc pour les mādhyastes de montrer que l'*asat-pratīti* est possible, que la connaissance de ce qui n'est pas est une notion tout à fait claire, qui fait partie intégrante de toutes nos connaissances.

Tout d'abord, les advaitin eux-mêmes sont bien obligés de penser quelque chose lorsqu'ils disent que "ce qui n'existe pas n'apparaît pas" : *yad asat tan na pratīyeta iti vyāptih* / (N. S. 183 a, 4) "la relation [devrait être] : si quelque chose était non-être il ne serait pas connu". Pour établir cette relation il faut que l'opposant ait connaissance de ses termes, donc qu'il connaisse l'*asat*, et ceci l'empêche aussitôt de poser cette même relation : *parasyaivāsatpratītimat-tvena vyāptibhaṅgāt* / (N. S. 183 a, 5) "parce que cette relation est brisée du fait que notre adversaire se trouve par là même en possession de la notion de non-être". De même pour user de la notion d'*asadvilakṣaṇa* "non déterminable comme non être" il faut posséder préalablement celle d'*asat* : *yo yadvilakṣaṇaṃ pratīyati sa tatpratītimān* (N. S. 183 a, 5-6) "ce par rapport à quoi on connaît la différence, de cela on a la notion" : *asato 'pratītvā asatpratītiś ca katham tena māyāvādinā nivāryate* / (N. S. 183 a, 9-10) "comment le *māyāvādin*, s'il n'avait pas la notion de non-être pourrait-il la rejeter".

Mais, dira le *māyāvādin*, quand je dis que nous n'avons pas de conscience du néant je dis quelque chose de très simple et de très clair, à savoir, que ce qui n'est pas n'est pas objet de pensée, que l'*atyantābhāva*, ce qui n'existe nulle part et n'existe jamais, n'est pas pensable. C'est ce que nous contestons, disent les mādhyastes : les mots de "cornes de lièvre" forment un contenu de conscience distinct d'un autre contenu. S'il fallait admettre qu'ils n'ont aucun sens, il faudrait dire aussi qu'ils ne se distinguent pas de la signification des autres termes : *na hi viśayānuparakto ghaṭādīvad asāṃ anubhūyate / yo hi śaśaviśāṇaṃ nāstīti na pratītvān / tasya śaśaviśāṇaśabdāj jāyamānaṃ jñānaṃ na goviśāṇajñānād viśīyate* / (N.S. 183 b, 5, 6, 7) "on n'expérimente aucune [représentation] qui ne soit colorée par un objet, tel qu'une cruche, etc: car si celui qui dit 'la corne de lièvre n'existe pas' n'a, en disant cela aucune notion,

c'est que pour lui la connaissance produite par les mots 'corne de lièvre' ne se distingue pas de la connaissance qu'il a de la corne de vache".

Tout au contraire les dvaitin poussent leur réalisme à l'extrême : tout ce que nous pensons a un contenu et par là même est réel au moins comme objet de la pensée. Il n'y a pas d'expérience de l'indéterminé; la non-existence est toujours négation de quelque réalité et comme telle n'est pas un pur vide mental.

Nous pensons la négation de l'être aussi aisément que nous pensons l'être. En fait, l'affirmation est première chronologiquement; en droit l'existence et la non-existence forment au même niveau la trame du monde fait de *bhāva* et d'*abhāva*; chaque *bhāva* peut devenir virtuel, chaque *abhāva* peut devenir actuel, selon le jeu des causes qui dépendent de la Cause suprême. C'est ainsi que l'un n'existe pas sans l'autre, et l'on peut ajouter : non seulement temporellement mais simultanément, car un être est aussi véritablement ce qu'il n'est pas que ce qu'il est; son essence propre, son *svarūpa*, est la même chose que sa différence par rapport aux autres êtres, l'*anyonyābhāva*, le non-être réciproque, n'est pas autre chose que la différence (*bheda*).

En ce cas, l'*asat-pratīti*, "la notion du non-être", n'a rien d'extraordinaire, elle est présente en tous nos jugements, vrais et faux. Le jugement vrai consiste à affirmer l'objet tel qu'il est (*yathārtha*). Dans le cas de l'erreur, au contraire l'*asat* est affirmé comme *sat*, le *sat* comme *asat* : *anyathātvaṃ asat...* (Anuv. 28) "le non-être est [équivalent] au fait d'être 'autrement'...". Les rêves par exemple ne sont faux qu'en tant qu'ils sont jugés vrais, en eux-mêmes ils sont une production réelle du Seigneur qui se sert de *saṃskāra* virtuels pour une création temporaire où prédomine l'*abhāva* mais qui n'est pas qu'*abhāva*, puisque sa cause matérielle est réelle, puisque les objets du rêve se distinguent entre eux, et puisqu'enfin ils produisent en nous réactions et émotions réelles.

Dans le cas de l'illusion, l'*asat*, grâce à l'occurrence de diverses causes, éclairage, distance, défaut des organes, fait momentanément irruption dans la conscience. C'est alors pour elle un donné "immédiat" qui est perçu comme *sat* tant que rien ne l'a refoulé à son état virtuel: *śuktirajatādikaṃ cāparokṣatayā sattvenābhāsate* / (N. S. 185 b, 1) "et l'illusion huitre-argent, etc., apparaît de façon immédiate comme une réalité".

Il faudrait un contexte permettant de révéler ce donné comme inexistant et ce contexte exceptionnellement manque; l'inexistant apparaîtrait comme *abhāva* par contraste avec un existant, un *bhāva*, qui fait défaut à l'instant même. Faute de n'avoir pu penser les deux termes en opposition, une représentation est ainsi insérée dans une trame qui ne lui convient pas : la rectification consiste dans ce tri entre les deux séries. En général donc, les termes et leurs relations sont donnés ensemble, et tels qu'ils sont, c'est-à-dire que nous les saisissons dans leurs implications mutuelles et leurs négations réciproques. En général, le morceau d'huitre implique le jugement : ceci n'est pas de l'argent, et mille autres jugements négatifs dont nous n'avons pas besoin de

prendre conscience; il peut arriver pourtant que l'objet ne soit pas vu tel qu'il est, c'est-à-dire que l'une des négations qu'il impliquerait ne soit pas écartée, et que cet *abhāva* se substitue à lui. C'est l'*anyathā-khyāti-vāda*, ou plutôt *abhinavānyathā-khyāti-vāda*, car Madhva distingue sa théorie de celle du Nyāya en ce que l'argent, qui fait irruption dans la conscience, n'est pas un argent qui existerait ailleurs et serait perçu à distance par une sorte de contact supra-sensible, mais un véritable non-être: il n'existe en aucun temps et en aucun lieu.

Il y a donc "substitution" et non "surimposition". Quelle est la différence, demandera-t-on ? Pour les advaitin, le support de l'illusion est réel et l'image surimposée est illusoire. Pour les mādhvistes, tous deux sont à la fois *sattva* et *asattva*, irréels en tant qu'affectés d'une forme fausse, réels en tant qu'affectés de leur forme propre: *anyathākhyātivādibhir adhiṣṭhānāropyayor ubhayor api saṃsṛṣṭarūpeṇaivāsattvaṃ svarūpeṇa tu sattvaṃ evety aṅgīkṛtam* / (N.S. 185 b, 4-5) "mais les anyathākhyātivādin pensent que le support et sa surimposition sont tous deux être et non-être, non-être en tant que leur forme est adultérée, être en tant qu'elle est elle-même"; la confusion est due à la ressemblance des deux objets, ressemblance réelle qui produit une incitation à agir, cause réelle qui produit un effet réel: *idaṃrajatayos tādātmyānavabhāse pravṛttyādyaśambhavaś ca* (N.S. id.) "et il n'est pas possible qu'il y ait incitation etc., si n'apparaît pas la ressemblance entre ceci et de l'argent".

Il reste à montrer que la surimposition des advaitin n'est pas une explication raisonnable, c'est-à-dire que c'est une hypothèse qui ne rencontre pas l'expérience et qui, de plus, implique en elle-même des difficultés logiques infinies.

Tout d'abord, nous n'avons aucune expérience nous faisant saisir la surimposition: l'argent qui apparaît, apparaît réel et non surimposé, la preuve en est que nous nous baissions pour le ramasser: *tasmāt sattvenaiva pratīyate ity eva svīkāryam | tathā cānubhavaḥ sad idaṃ rajatam iti | pravṛttiś caivam upapadyate* / (N.S. 186 a, 3-4) "c'est pourquoi il faut admettre qu'il est connu comme réel et ainsi notre expérience est 'ceci est de l'argent réel', et c'est ainsi qu'est possible l'incitation à agir". Le propre de l'illusion est de ne pas apparaître telle qu'elle est. Vous ne la voyez donc pas telle que vous la dites être, c'est-à-dire indéfinissable (*anirvacanīya*); elle n'apparaît pas non plus comme non-être (*asat*), puisque dans les deux cas aucune *pravṛtti* (incitation à l'action) ne se produirait. Il faut donc qu'elle apparaisse comme *sat*, comme réelle.

Mais, répondent les advaitin, ce qui apparaît réel dans l'illusion, ce n'est pas l'argent, c'est la réalité appartenant à l'huître qui transparaît dans l'illusion d'argent et lui donne sa consistance: *śukṭikāyāṃ sad eva sattvaṃ rajate pratīyate na tu rajatasya paraṃ sattvaṃ nāmāstīty aṅgīkārāt* / (N.S. 187 b, 1-2) "c'est la réalité qui est dans le morceau d'huître qui est connue comme attribut de réalité dans l'argent, parce que nous n'admettons certainement pas que l'argent possède aucun autre caractère de réalité".

Qu'à cela ne tienne, si vous admettez une relation (*saṃsarga*) entre l'huître

et l'argent, pouvez-vous nous dire quelle est la nature de cette relation ? existe-t-elle comme réalité donnée dans l'expérience pratique (*vyāvahārika*) ou est-elle illusion pure (*prātibhāsika*) ? *kiṃ vyāvahārikam uta prātibhāsikam iti* (N. S. 187 b, 6).

Cette relation ne peut être *vyāvahārika*, car cela signifierait que les deux termes le sont aussi, que l'argent aurait de ce fait autant de réalité empirique que l'huître, ce qui n'est pas : *rajaṭasvāpi vyāvahārikatāpātāt* (N.S. 187 b, 5-6) "il en adviendrait que l'argent lui aussi serait réel (au sens empirique)". Mais si on la dit illusoire en elle-même, la question rebondit : étant illusoire, apparaît-elle comme illusoire ou comme réelle (au sens *vyāvahārika*) : *dvītiye prātibhāsikatayaiva pratīyate | vyāvahārikatayā vā | nādyah | pravṛtṭyabhāva-prasaṅgāt* (N.S. 187 b, 5-6) "dans le deuxième cas, cette relation serait-elle connue comme illusoire ou comme réelle ? La première opinion est impossible parce qu'il s'en suivrait l'absence d'incitation à agir. Il est impossible qu'elle apparaisse comme évidemment illusoire car, dans ce cas, on ne se baisserait pas pour ramasser l'argent. Si cependant on dit que cette relation illusoire apparaît comme pratiquement réelle, une nouvelle alternative s'ouvre : *dvītiye tu kiṃ vyāvahārikatā satī | athāsatī* (N.S. 187 b, 7) "dans le deuxième cas ce caractère de réalité existe-t-il ou non ?" Si on choisit le premier terme, la notion même d'illusion disparaît puisque, si quelque chose d'illusoire possédait effectivement un caractère réel, la notion d'illusion n'aurait plus de signification : *nādyah | prātibhāsikatvānupapatteḥ* (N.S. 187 b, 7-8) "ce n'est pas le premier cas, car la notion d'illusion deviendrait impossible". Le second terme de l'alternative amène donc à dire que cette relation qui apparaît comme réelle n'existe pas en réalité, c'est-à-dire que ce qui n'existe pas peut-être connu immédiatement comme réel, c'est-à-dire finalement qu'il y a *pratīti* de l'*asat*, ce qui est la position des dvaitin : *dvītiye' paroḥṣatayā sattvena cāsato 'pi pratītiprasaṅgaḥ* (N.S. 187 b, 8) "dans le second cas on est amené à dire qu'il y a notion du non-être [connu] directement et en forme de réalité".

Une dernière solution serait de répondre que ce qui apparaît réel est en fait *anirvacanīya* à cause de la surimposition.

Mais quel est le sens de cette réponse ? Si l'on explique le fait que la relation illusoire entre l'huître et l'argent apparaît réelle, en disant qu'il y a surimposition, c'est-à-dire relation illusoire, comment cette relation illusoire apparaîtra-t-elle réelle, sinon par une autre surimposition et ainsi à l'infini : *atha sā vyāvahārikatā 'py anirvacanīyaivāropitety ucyate | tadā 'nirvacanīyeti ko' rthā ityāderāvṛtṭyāropaparamaparāparyavasānāpattih syāt* (N.S. 187 b, 8-9) "Alors on dit que ce caractère de réalité empirique est surimposé, étant en fait indescriptible. En ce cas, comme on peut demander quel est le sens de ce mot 'indescriptible' et ainsi de suite, il vous adviendrait que votre conclusion serait une succession de surimpositions en recurrence."

NOTE XI — LES CONTRADICTIONS DE L'HYPOTHÈSE ILLUSIONNISTE

La dernière conséquence de la position advaita est, disent ses adversaires, impossibilité de l'ignorance. Ceci signifierait que le salut est impossible, car écriture a pour objet d'écarter l'ignorance et de procurer le salut : et la conséquence serait que la doctrine des monistes contredirait le postulat fondamental du Vedānta, celui selon lequel toute philosophie doit avoir un but spirituel.

L'ignorance n'a pas de place dans la vision moniste, où l'unique réalité est la réalité de Dieu. Cependant les advaitin admettent que l'ignorance apparaît en "forme de réalité" : comment, et à qui, peut-elle apparaître ainsi, quel est son support ?

Ce n'est pas le *jīva*, ce ne peut non plus être la matière, l'être inerte (*jaḍa*). Dans les deux cas, on se heurte à la faute de raisonnement que serait le support mutuel. L'un et l'autre selon vous, font remarquer les dvaitin, sont forgés par l'ignorance, puisqu'ils appartiennent à la sphère de la pluralité illusoire : *kāraṇasya kāryāśritatvōdarśanācca* / (N. S. 190 a, 4) "et parce qu'on ne voit pas que la cause ait son point d'appui dans l'effet".

Le seul être qui puisse être support de l'ignorance serait donc le Brahman. Mais quoi, l'ignorance est enveloppement (*āvṛtti*), que cache-t-elle et à qui ? Cette ignorance qui aurait pour support le Brahman, lie-t-elle le Brahman ou le *jīva* ou le *jaḍa* ? Comment lierait-elle le *jīva* qui est illusoire : *tasya mithyā-tvenājñānasāpekṣatayā 'nyonyāśrayatvāt* / (N. S. 190 b, 11) "car ce serait défaut de support mutuel du fait que son caractère illusoire dépend de l'ignorance" Pour la même raison comment lierait-elle le *jaḍa* : *jaḍasyāpy āvaraṇa-rūpaṁ ajñānaṁ na sambhavati | tasya mithyātvenājñānasāpekṣatayā pūrvavadi-taretarāśrayāpātāt* / (N. S. 190 b, 14) "une ignorance qui aurait pour forme un enveloppement du *jaḍa* n'est pas possible, parce que son caractère illusoire est en dépendance de l'ignorance on tombe comme plus haut dans le support mutuel", et comment de plus parler d'un enveloppement d'ignorance pour ce qui est inconscient : *aprakāśasvarūpatvād* "parce qu'il est de nature non lumineuse à elle-même".

Il semble inutile de réfuter l'idée que le Brahman pourrait être lié par l'ignorance. Dans la perspective dvaita il est omniscient, et la supposition est sacrilège ; mais dans la perspective advaita, cette raison ne suffirait pas, car le Brahman sans attributs ni dualité devrait être au delà de l'omniscience, qui suppose sujet connaissant et objet connu. Jayatīrtha prend donc comme

point de départ de sa discussion la notion de Dieu, telle que la pensent les advaitin : le *Brahman nirviśeṣa*.

Comment l'ignorance pourrait-elle le lier, que cacherait-elle ? cacherait-elle au Brahman, *svayam-prakāśa*, lumineux par lui-même, sa propre essence ? c'est inconcevable : *na hi prakāśamānam cāvṛtaṃ ceti sambhavati* | (N. S. 190 b, 4) "car il ne peut être dit à la fois lumineux et enveloppé". Alors l'ignorance atteindrait-elle ses attributs ? Ceci serait contradictoire, puisqu'il a justement été défini par les advaitin comme *nirviśeṣa*, sans qualifications : *pareṇa brahmaṇo nirviśeṣatvāṅgikārāi* | (N. S. 190 b, 3) "parce que notre adversaire admet que le Brahman est sans qualifications".

Cependant, reprendront les advaitin, bien qu'il n'y ait qu'un seul être, le Brahman, et que celui-ci ne puisse se cacher à lui-même d'aucune manière en tant qu'Être absolu, on peut admettre une certaine relativisation de cet absolu. Le Brahman *nirviśeṣa*, par l'effet de la *māyā*, l'illusion universelle, s'apparaît à lui-même comme pourvu d'attributs. Ce sont ces attributs dont parle l'écriture sous forme négative, lorsqu'elle le dit, par exemple, *advitīya*, "sans second". Ces attributs ne sont pas faux en eux-mêmes mais en tant qu'attributs, car l'effet de la *Māyā* réside uniquement dans la distance provisoire qu'elle introduit entre le Brahman et ses attributs : *mithyātvaṃ cādvitīyatvādinām na svarūpeṇa kiṃ nāma dharmatvena* | (N. S. 190 b, 6) "le caractère illusoire des caractères tels que 'dépourvu de dualité' ne leur appartient pas en tant que tels, mais en tant que ce sont des attributs". Pour le *caitanya*, le principe spirituel, ce qui n'était qu'un apparaît plusieurs; c'est dans cette fissure que réside la source de la dualité et de la phantasmagorie universelle : *aprthaktve 'pi caitanyāt prthag ivāvabhāsante* | (N. S. 190 b, 6-7) "bien qu'ils ne soient pas distincts ils apparaissent comme [s'ils étaient] distincts par l'effet du principe spirituel".

Mais la réponse ne permet pas d'échapper à l'interdépendance déjà signalée. Tout ceci suppose déjà la *Māyā* : elle est à la fois cause et effet, puisque la réalité illusoire des attributs est effet de l'ignorance et puisque l'ignorance ne se produit que s'il y a des attributs illusoires : *ajñānātirikṭasya mithyābhūtasyaājñānakāryatvābhyupagamāt | ajñānam ca mithyābhūtavīṣeṣam apekṣate* | (N. S. 190 b, 9-10) "parce qu'on admet que ce qui est existence illusoire, différente de l'ignorance, est effet de celle-ci, et l'ignorance n'est possible que s'il y a une qualification qui existe illusoirement".

La conclusion est catégorique : l'ignorance n'ayant pas de support est impossible dans votre système. Or on ne peut admettre qu'elle se cause elle-même, car ce serait le régrès à l'infini; donc elle n'a aucune réalité.

Si, se défendent les advaitin, nous l'avons dit, elle est *bhāvarūpājñāna* "ignorance en forme de réalité", la Śruti en parle, la perception la donne dans certaines expériences telles que "je suis ignorant", ou "je ne sais pas ce que tu dis", le raisonnement permet d'inférer son existence : quand on acquiert

quelque connaissance nouvelle on en conclut qu'il y avait "non-existence antérieure de cette connaissance", donc ignorance.

Si l'ignorance apparaît, ceci prouve qu'elle n'est pas un pur néant; il faut qu'il y ait en elle quelque chose de positif pour qu'elle soit ainsi objet de perception, d'inférence, de révélation; mais ce n'est pas sa nature propre qui est ainsi saisie, car celle-ci, en ce qu'elle a d'indéfinissable ne peut être objet de *pramāṇa* parce qu'elle s'évanouit devant la connaissance claire : *aññāṇaṃ ca na mānāgamyāṇa mānanivartyatvāt* / (N. S. 197 b, 15) "l'ignorance ne peut être atteinte par des *pramāṇa* parce qu'elle a pour nature d'être ce qui est à écarter à l'aide des *pramāṇa*".

Alors que signifie votre effort de prouver l'ignorance par des *pramāṇa* : *tathā sati tatra pramāṇopanyāsavaiyyarthyaṇāpātāt* / (N. S. 197 b, 15-16) "s'il en est ainsi il vous arrive qu'il vous est inutile d'avancer des *pramāṇa*, pour la prouver" direz-vous que ces *pramāṇa* ne font "qu'écarter la négation d'ignorance" : *tadabhāvo vyāvartyata iti cen na* nous répondons non : *abhāvavyāvartanam bhāvasāadhanam ity ekārthatvāt* / (N. S. 197 b, 16) "parce que 'écarter ce qui n'est pas' et 'poser ce qui est' possèdent une seule et même signification".

Les dvaitin, au contraire, n'ont pas cette difficulté du fait qu'ils pensent que nous avons *pratīti* de l'*asat*, appréhension du non-être, et que ceci est condition de la pensée claire. Le fonctionnement de la connaissance suppose comme il vient d'être dit l'équivalence absolue des deux modes de jugements, positif et négatif, de celui qui pose ce qui est et de celui qui rejette ce qui n'est pas, il faut que la conversion des propositions soit possible et que l'une et l'autre soient parfaitement saisissables par la perception évidente du *sākṣin*.

Cette "irrationalité de l'ignorance" fait la profondeur et la beauté de notre système, reprennent les advaitin : *durghaṭatvam avidyāyā bhūṣaṇaṃ na tu dūṣaṇam*,¹ "c'est un ornement non un défaut" : l'*avidyā* est telle, selon nous, par essence, irrationnelle et source d'irrationalité. S'agit-il d'irrationalité pure, demande Jayatīrtha ? En ce cas, nous ne la connaîtrions même pas. S'agit-il d'un mélange de rationnel et d'irrationnel, en ce cas, toutes nos connaissances deviendraient suspectes. Il est contradictoire de penser que la connaissance claire puisse exister sur un fond d'ignorance irrationnelle. Celle-ci la menacerait toujours et aucune connaissance, même celle de l'Ātman, n'aurait plus de valeur.

La position dvaita s'affirme donc en conclusion de toutes ces antinomies, il ne reste qu'une solution, c'est que l'ignorance ait une essence propre, différente de celle du Seigneur, qu'elle existe réellement et ne soit pas "forgée par l'ignorance", qu'elle obscurcisse réellement le jīva sur lequel elle repose, qu'elle ne touche aucunement, ni le Seigneur, lumineux par lui-même, ni ses attributs qui ne sont pas distincts de lui (N. S. 198 a, 12-14).

¹ *Iṣṭasiddhi* par Vimuktātman, I, 140 (Gackwad Series n°. 65; p. 210)

NOTE XII — LES CRITÈRES DE L'EXÉGÈSE

En conclusion, la doctrine de l'illusionnisme se détruit elle-même. Dans son domaine, il n'y a plus de vérité philosophique et il n'y a plus de salut. Elle est en contradiction avec tous les postulats de la pensée et toutes les exigences de la délivrance.

Mais la question n'est pas là, disent les advaitin. Ce n'est pas nous qui avons forgé cette doctrine, elle est l'enseignement de la Śruti. Des paroles comme *tat tvam asi*¹ "tu es cela" ou *neha nānāsti*² "il n'y a plus ici de pluralité" enseignent la vérité de l'unité et la fausseté de la pluralité. Pourtant il semblerait que bien d'autres textes enseignent la différence : *Dvā suparṇā sayujā sakhayā*³ "les deux amis, au beau plumage, compagnons..." etc., et beaucoup d'autres l'impliquent. Bien des textes parlent du Seigneur et de ses attributs, beaucoup enseignent les rites du culte, la dévotion du jīva envers un Dieu différent de lui. Les advaitin résolvent la difficulté en distinguant deux degrés de vérité : les textes monistes enseigneraient la vérité supérieure, *parā vidyā*, les textes dualistes la vérité inférieure, *aparā vidyā*. Les *mantra* et les *brāhmaṇa* peuvent donc être pris en un sens dualiste parce qu'ils s'adressent à des ignorants, mais les *upaniṣad* enseignent directement l'unité et révèlent que la vraie nature du jīva est d'être le Brahman : *mantrabrāhmaṇayor atattvāvedakayor avidvadvaiṣayayor dvaitālambanatve 'py upaniṣadām advaitaniṣṭhatvāt | tatra hi tat tvam asityādi vākyaṃ sākṣāj jīvasya brahmatām pratipādayati* | (N.S. 211 b, 1-2) "Parce que, bien que les *mantra* et les *brāhmaṇa* qui ne font pas connaître la vérité (absolue) et qui ont pour objet les ignorants, puissent supporter le dualisme, les *upaniṣad* sont consacrées au non-dualisme. C'est là en effet, que des paroles telles que 'tu es cela' enseignent directement que le jīva possède la nature du Brahman."

L'idée qu'il y ait deux degrés de vérité répugne autant aux mādhyastés, que l'idée qu'il y ait deux degrés d'être. Dans l'un et l'autre cas, toute certitude disparaît.

Qu'entendez-vous par "vérité supérieure" et "vérité inférieure", de quel droit distinguez-vous les textes en ces deux groupes ? Admettons cependant que la parole "*tat tvam asi*" soit vérité supérieure. Il faudrait donc la prendre dans un sens absolu, premier, *mukhya*, or ce n'est pas possible, car la perception la plus immédiate la contredit. Ni le mot *tvam* ni le mot *tat* ne peuvent être

¹ *Chānd. Up.*, VI, 8, 7.

² *Brh. A. Up.*, IV, 4, 19.

³ *RgV.* II, 3, 17 *Māṇḍ. Up.*, III, 1, 1. Cette traduction est de O. Lacombe, op. cit.

pris dans leur sens propre, puisque le *tvam* désigne le *jīva* sujet au *saṃsāra*, et le mot *tat*, le Seigneur absolument soustrait à la douleur : *na tāvat tat tvam asityādīvākyam tvampadamukhyārthasya tatpadamukhyārthaikyapratipādakam iti yuktam | pratyakṣavirodhāt | duḥkḥādīviśiṣṭo hi tvampadamukhyārthaḥ | tasya nirduḥkhatvādyupetatatpadamukhyārthaikyapratipādane katham na pratyakṣa-virodhaḥ |* (N. S. 211 b, 10-11) “Il n’est pas possible qu’une parole comme *tat tvam asi*, etc. enseigne l’unité de l’objet du mot *tvam* et de celui du mot *tat*, en un sens premier, parce que ceci contredirait la perception (interne); puisque l’objet du mot *tvam* en son sens premier est caractérisé par la douleur etc., si [cette parole] enseignait l’unité de celui-ci avec l’objet premier du mot *tat*, lequel est qualifié d’absence de douleur, etc., comment ne contredirait-elle pas la perception ?”

Prendra-t-on cette phrase en un sens d’expression indirecte (*lakṣaṇā*) ? que faut-il comprendre par là ? “Elle signifie seulement qu’on vise à écarter les modes qui contrediraient cette unité” répondent les advaitin. Mais selon quelle raison : “est-ce seulement du fait qu’elle ne voudrait pas parler des attributs contradictoires, ou bien du fait qu’ils seraient provisoires, ou encore du fait qu’ils seraient faux ?” *virodhyākāraparityāgo hi vivakṣābhāvamātrenōta tasyānityatvenātha vā mithyātvena |* (N. S. 211 b, 12). Pas au premier sens : *tammātrena virodhānīvṛtteḥ* “parce que cette raison ne suffirait pas à écarter la contradiction” : *virodhyākārasyāvivakṣāyām apy anapāyāt |* (N. S. 211 b, 13) “parce que même si on ne veut pas parler des modes contradictoires le fait (de la contradiction) subsiste”. Pas au second sens, parce que le texte emploie le mot *asi* et que celui-ci ne conviendrait pas pour indiquer un état temporaire. Si tel était le sens de la phrase, le terme serait *bhaviṣyasi*, “tu seras” et non *asi* “tu es” : *asīti vartamānanirdeśāyogāt | tathā sati tat tvam bhaviṣyasi syāt |* (N. S. 211 b, 14) “parce que ne conviendrait pas une indication du présent telle que ‘tu es’. En ce cas la formule serait ‘tu seras cela’”. Et le troisième sens n’est pas davantage acceptable parce qu’il contredit la perception qui nous enseigne que la douleur et toutes nos expériences sont réelles et non illusoire : *pratyakṣeṇa duḥkḥāder virodhyākārasya satyatvāvagamād* (N. S. 211 b, 14-15) “parce que par la perception nous savons que ce mode contradictoire, douleur, etc., est réel”.

Mais la raison si souvent invoquée : *pratyakṣa-virodhāt* “parce que ceci contredit la perception” a-t-elle quelque valeur, disent les advaitin ? Le rôle de la Śruti, en enseignant l’unité, est de montrer justement que la perception nous enseigne faussement la pluralité du monde.

Si vous rejetez ce critère, la perception, qui n’est pas seulement perception sensible, mais *pratyakṣa* du *sākṣin*,¹ évidence donnée au sujet connaissant, vous vous interdisez toute connaissance, répondent les dvaitin. La perception

¹ cf. Note 8

sensible et la perception interne, garanties par le *sākṣin*, ont et doivent avoir leur place dans toute interprétation des textes. La Śruti n'enseigne rien d'absurde, la vérité révélée ne contredit pas la connaissance naturelle. D'ailleurs, vous mêmes êtes bien obligés de le faire avec toute l'exégèse traditionnelle: quand vous lisez dans le rituel du sacrifice: *yajamāṇaḥ prastaraḥ*,¹ "le sacrificiant 'est' la jonchée d'herbe", vous savez bien que le sens littéral serait absurde et vous comprenez comme tout le monde: la jonchée d'herbe joue un rôle aussi éminent dans le sacrifice que le sacrificiant lui-même.

Mais alors, vous donnez le primat à la perception sur tous les autres critères de vérité, disent les advaitin, et vous rabaissez de ce fait l'autorité suprême de la Śruti. Pas du tout, répondent les mādhvistes, la Śruti est critère absolu dans son domaine, justement parce que celui-ci dépasse les données sensibles; elle est *upajīvyā-pramāṇa*; elle seule peut nous enseigner ce qu'est Dieu et ce qu'est le salut. Mais la perception règne dans son domaine, que la Śruti n'a aucunement pour tâche ni d'éclairer, ni de contredire. Il peut arriver cependant que les deux domaines interfèrent: c'est le cas de paroles telles que "*tat tvam asi*" où l'un des termes *tvam* signifiant le sujet fini, tombe sous l'éclairage de la perception. Notre existence nous est donnée dans l'expérience interne, elle nous est donnée qualifiée de caractères absolument réels, tels ceux de la douleur, de l'impuissance. En des cas comme celui-là ce n'est pas l'expérience qui doit être réinterprétée, ce sont les textes, car les textes ne nous parlent pas de notre expérience, ils nous parlent de Dieu et uniquement de Dieu.

Ainsi certains textes se comprennent aussitôt, parce que leur sens ne pose aucun problème, soit qu'ils ne parlent que de réalités extra-sensibles, soit que les incidences de leur signification s'accordent avec les réalités sensibles. Ce sont les Śruti *niravakāśa* celles dont le sens est évident et "sans latitude" d'interprétation, les autres, *sāvakāśa* laissent une place à la liberté d'interprétation. Les premières, les *bhedaśruti*, celles qui enseignent la différence, cohérentes avec la perception, sont donc les plus fortes: *sāvakāśaniravakāśāyor niravakāśaṃ balavat / sāvakāśā cādvaitaśrutiḥ / ... bhedaśrutis tu niravakāśā /* (N.S. 215 b, 6-7) "de ce qui est 'avec latitude' (d'interprétation) ou 'sans latitude' c'est ce qui est 'sans latitude' qui est le plus fort. Les textes monistes sont 'avec latitude'... mais les textes enseignant la différence sont sans latitude".

Quand un texte parle d'unité, et semble parler ainsi d'identité entre le jīva et Dieu, il faut donc chercher son vrai sens. Madhva donne ici cinq possibilités dans lesquelles il se trouve qu'on emploie le mot "unité" métaphoriquement. Il suffira de chercher lequel de ces sens métaphoriques convient, dans le cas où le sens immédiat est impossible: *svātantrye ca viśiṣṭatve sthānamatyai-*

¹ *Pūrova-Mīmāṃsā-Sūtra* I, 4, 23—c'est l'interprétation de Śabara disant que la formule a pour objet d'exalter l'importance de la jonchée d'herbe.

kyayor api' sādṛśye caikyavāk (Anuv. 38-39)" puisque dans des formules parlant d'indépendance, d'excellence, d'identité de lieu et de pensée et de ressemblance, il y a affirmation d'identité..." Jayatīrtha ne développe pas le commentaire de ce passage, son interprétation renvoie aux commentaires antérieurs au sien (N.S. 215 b, 4). Le texte de Padmanābhatīrtha dans *Sannyāyaratnāvalī* explique chacun de ces termes : *yathā vaśīkṛtagrāmaṃ puruṣam adhikṛtyāyaṃ grāmaḥ svayam eveti svātantrye 'bheda prayogo dṛṣṭaḥ* (S.R. 4 a, 7) "comme on voit utiliser la non-différence en un sens de souveraineté lorsqu'on dit en parlant d'un homme qui a pris autorité sur un village, 'cet homme est lui-même le village' ". Ce sens de souveraineté rend compte de la plupart des *aikya-śruti*, car le Seigneur est ainsi dit ne faire qu'un avec les êtres qu'il dirige. *yathā vidyādiviśiṣṭabhūsuram adhikṛtyāsmiṃ grāme brāhmaṇaḥ sarveṣu ayam eveti vaiśiṣṭye ca* (S.R. 4 a, 8) "et comme on l'emploie dans un sens d'excellence quand on dit en parlant d'un brāhmaṇe éminent par sa science et ses autres qualités 'voilà entre tous le seul brāhmaṇe de ce village' ". Ce second sens explique les textes comme *ekam evādvitīyam* "il est un sans dualité", c'est-à-dire au sens de Madhva, l'un sans second qui lui soit comparable. *Yathā ca goṣṭha ekibhūtā gāva iti sthānaike ca* / "en un sens d'unité de lieu, comme quand on dit 'les vaches ne font qu'un dans l'enclos' ". *Yathā pūrvaṃ parasparaviruddhā brāhmaṇā idānīm ekibhūtā iti matyauke ca* / "et en un sens d'unité de pensée comme lorsqu'on dit 'les brāhmaṇes qui jusqu'ici s'opposaient les uns aux autres sont devenus uns' ". Ces deux derniers sens permettent surtout de comprendre les textes qui parlent de l'identité du Seigneur et des jīva dans le salut, car celui-ci consiste justement dans une identité de lieu et un accord de volonté, à la fois des jīva entre eux et des jīva et du Seigneur. Enfin le dernier sens du mot *aikya* peut être une métaphore de similarité : *yathā 'gnir mānavaka iti sādṛśye ca* / (S.R. 4 a, 9) " et dans un sens de ressemblance comme lorsqu'on dit : 'ce garçon est du feu' ". Cette signification peut aussi rendre compte de certains textes affirmant l'unité de l'âme et de Dieu, car le jīva, à sa manière limitée, est semblable à Dieu,¹ possédant les attributs d'existence éternelle, de connaissance et de félicité, il est *pratibimba*, reflet, par rapport au Seigneur qui est son modèle, *bimba*.

¹ C'est une des explications du *tat tvam asi*; une autre cependant, donnée concurremment par Madhva consiste à lire la même formule comme *atat tvam asi*, tu es "pas cela", grâce aux lois du *sandhi* qui permettent d'analyser de deux façons différentes la phrase de la *Chāndogya Upaniṣad* (VI 8, 7) *sa 'tmātattvam asi*.

NOTE XIII — L'OBJET DES PRESCRIPTIONS VÉDIQUES

La discussion de la position de la Pūrva-Mīmāṃsā porte sur la thèse principale de cette école : le Veda n'a pas pour but de nous révéler le Brahman, mais le Dharma. Son objet est de nous enseigner la conduite à suivre pour nous conformer aux rites qu'il enseigne. La notion centrale du Veda est donc la notion de *kāryatā*, mot à mot "le fait d'être à accomplir" : les textes nous montrent "ce qui est à faire" *kārya*, l'action prescrite. Les *vidhi*, les prescriptions, sont les paroles essentielles par rapport auxquelles s'interprètent tous les autres textes : tous les passages qui n'ont pas la forme impérative des *vidhi*, mais qui parlent au mode indicatif, sont des explications secondaires relatives aux rites, à leurs instruments, à leur ordre de déroulement, ou ce sont encore des éloges de la divinité présidant à tel ou tel sacrifice, mais quel que soit leur contenu, celui-ci n'ajoute rien à la force de la *vidhi* qui commande par elle-même. C'est ce que Madhva conteste : il n'y a pas d'impératif d'action, si l'on ne sait pas que cette action est moyen de quelque chose de bon, *iṣṭasādhanaṭāṃ vinā* (Anuv. 42) et le Veda ne peut rien prescrire efficacement s'il ne nous enseigne le but de notre action, but suprême qui est le bien suprême, le Seigneur objet de tous les Veda, *bhagavān iṣṭadevatā*, le bienheureux, divinité bien-aimée entre toutes, le suprême désirable, *mukhyeṣṭa*.

En vue de montrer que la notion de *kārya* ne se suffit pas à elle-même et que l'action, même prescrite, n'est pas une fin en soi, Madhva critique successivement les diverses définitions possibles du *kārya*.

On pourrait définir le *kārya* comme *kriyāvyaṅgya* (Anuv. 43) "ce qui a pour concomitant l'activité". Cette définition établissant que les deux notions sont coextensives suppose que le *kārya* n'est rien autre que le résultat visé par l'action : *kriyayā viśeṣeṇāpyaṃ kāryam* / (N.S. 218 a, 14) "le *kārya* est ce qui est à atteindre éminemment par l'action". Mais cette définition serait trop large, car elle engloberait les actes prohibés : *niṣiddhasyāpi brāhmaṇahananādeḥ kriyayāptum iṣṭatamatvasāmyāt* / (N.S. 218 a, 14-15) "parce qu'on dirait de même qu'un acte prohibé, tel le meurtre d'un brāhmane, aurait aussi pour caractère d'être l'objet le plus désirable à atteindre par l'action".

On ne peut non plus définir le *kārya* "ce qui est à faire", comme "l'action à venir", car il est impossible de dire que toute action future est *kārya*. Il faudrait le dire aussi de l'action divine. On ne peut dire que l'action prescrite est l'action future, "car lorsqu'on dit : 'Dieu créera' il s'agirait encore d'une action prescrite" (Anuv. 43-44) et l'absurdité est évidente. Dira-t-on que le Seigneur comme les autres êtres, connaîtra son devoir de créer au début du

kalpa futur par les prescriptions du Veda: *vākyāt pratipannaṃ bhaviṣyatsarjanā-dikam api kāryaṃ prasajyeta tasmān neti | na ca tad api kāryam' līṇādivācya-tā-'ngikārāt | kiñca parasambandhinyāṃ vākyādito 'vagatāyāṃ bhaviṣyatkriyāyāṃ parasya mamedam kāryam iti pratyayo 'pi kiṃ na syāt | na hi paraṃ prati sā na kriyā nāpi na bhaviṣyantīti | tanmātraśarīrā ca kāryatāpravṛttir api tatra parasya prasajyeta |* (N.S. 218 b, 5-8) "il s'en suivrait que même la création et les autres actes du Seigneur lui seraient une action prescrite qu'il connaîtrait par les paroles [du Veda]: aussi nous disons non. Cela ne peut être *kārya* : parce qu'on admet que le *kārya* doit être exprimé par des phrases à l'optatif. Bien plus si l'action future qui concerne un autre (par exemple le Seigneur) était comprise par des paroles, [telles que le Seigneur créera] pourquoi celui-ci n'aurait-il pas la pensée 'j'ai à faire cela', car on ne peut dire que pour [cet] autre ce ne soit pas une action et qu'elle ne soit pas future. Et si l'incitation à une action prescrite n'était constituée que de ces éléments, elle s'appliquerait aussi bien en ce cas à [cet] autre."

Les deux définitions du *kārya* successivement données tentaient de ramener cette notion à la notion simple d'action (*kriyā*), mais en disant que le *kārya* est le concomitant de l'action et en disant ensuite qu'il est l'action future, on ne rend pas compte de l'idée d'obligation contenue dans l'adjectif verbal. *kārya* "devant être fait". C'est que, comme le note très clairement Madhva, la notion d'obligation suppose celle de liberté, et aucune des définitions précédentes n'en tenait compte. C'est ce que le texte de l'*Anuvyākhyāna* exprime en disant : *naiva cākartum āśakyam kāryam iṣyate* (Anuv. 44) "et on ne reconnaît certainement pas comme *kārya* ce qui ne pourrait pas ne pas être fait".

Jayatīrtha explique cette brève affirmation : *āvaśyakatvaṃ cākartum āśakyatvam* (N.S. 218 b, 6) "le fait de ne pas pouvoir ne pas être fait, c'est le fait d'être nécessaire". Or une telle définition du *kārya* est contraire aux *pramāṇa*, c'est-à-dire ici à la perception interne qui nous apprend que nous sommes libres dans l'obligation même. Seul, celui qui est entraîné par la passion à faire une action défendue a un sentiment d'impuissance. Mais l'obligation contenue dans l'action prescrite est différente d'une nécessité irrésistible : *niṣiddhasya paranārīgamanāder apy akartum āśakyatvasāmyād eva | bhavati hi kasyacid atikāṇḍyākrāntacetaso na parāṅganāgamanena brāhmaṇasya vā hanaṇena vinā sthātum śaknomīti buddhiḥ |* (N.S. 218 b, 9-10) "parce qu'il n'y aurait pas de différence [entre le fait d'accomplir l'action prescrite] et le fait de ne pas pouvoir ne pas accomplir une action interdite, comme de s'unir à la femme d'autrui. Car en tout homme dont l'esprit est possédé par l'excès du désir, etc., existe la conscience: 'je ne peux tenir sans connaître [cette] femme ou sans tuer [ce] brāhmane' ". Et ceci prouve, continue Jayatīrtha, que la conscience de la prescription est différente de la conscience de ce vertige mental ; ce dernier seul nous donne l'impression d'une nécessité

inéluctable : *tasyaiva śrutaśāstrasyāpi kāryatādbuddhiḥprasaṅgāt āstikakāmuko hy akāryam evedam akṛtvā śihātum noṣaha iti manyate* (N.S. 218 b, 11) “parce qu’il s’en suivrait que celui-ci, même s’il connaissait les Ecritures, aurait [à ce moment] la conscience d’une obligation (ce qui n’est pas); car le ‘croyant’, au moment de passion, pense ‘je n’ai pas la force de tenir sans commettre cette action bien qu’elle soit interdite’”. Celui-ci a donc une impression de nécessité qu’il distingue lui-même du sentiment d’obligation. Or une telle situation psychologique n’est pas explicable dans le point de vue de l’adversaire qui confond obligation et nécessité.

Jayatīrtha examine une dernière définition possible de l’action prescrite : le *kārya* serait “l’objet premier visé par l’action” *kṛtisādhyam pradhānam* (N.S. 218 b, 13). Comment comprendre chaque terme de cette définition? Si l’on prend le premier terme, soit la notion *kṛtisādhyatva* “le fait de devoir être atteint par l’action”, celle-ci a déjà été réfutée plus haut, car le *kārya* n’est pas *kṛiyāvyaṅgya* “ce qui a l’action pour concomitant nécessaire”. Si l’on ajoute à cette définition la notion de *kṛtiprādhānya* “le fait d’être l’objet premier de l’action”, qu’entend-on par là? On répondra que c’est *prayatnoddeśyatva* “le fait d’être le but désigné à l’effort”; Jayatīrtha demande : *tat kim mukhyam utāmukhyam* “s’agit-il du but principal [de l’effort] ou d’une [condition] secondaire de cet effort?” Dans le premier cas, ce but principal est donc *iṣṭa* une fin désirée, un bien que vise l’action; dans le second cas, il s’agit d’une condition permettant de l’atteindre, soit *iṣṭa-sādhana* “moyen d’un bien désirable”: *ādyam tv iṣṭatvam eva/ dvitīyam tv iṣṭasādhanatvam evety aṅgikṛtam eva/* (N.S. 218 b, 15) “on admet ainsi que le premier est le fait d’être désirable, le second le fait d’être le moyen de réalisation du désirable”.

Ces dernières précisions conduisent donc directement à la seule définition possible du *kārya*, celle qui fait intervenir l’idée d’une fin volontaire et consciente de notre action. On doit considérer comme *kārya*, ce qui est désiré (*iṣṭa*), comme un bien et même comme le bien par excellence, le but principal de notre activité ainsi que tout ce qui en est le moyen (*iṣṭasādhana*): *dviividham khalu kāryam iṣṭam iṣṭasādhanam ca* / (N.S. 219 a, 10) “le *kārya* est certes de deux sortes, il est le bien et le moyen du bien” et cette double caractéristique est nécessaire pour inclure dans la définition du *kārya* les données de l’expérience psychologique ordinaire, le *kārya* n’est pas le seul but du désir pur mais ce qui est conçu comme désirable dans une action qui met en œuvre les moyens volontaires de la réalisation en vue d’une fin connue comme bonne: *tatreṣṭasādhanatvād iti vivakṣitakāryavyākhyānam laukikānām/ kiñca prathamam iṣṭasādhanatājñānam tataś cecchā tataḥ prayatnas tataḥ pariṣpanda ity ātmany evaikārthaviṣayā dharmā jāyante* / (N.S. 219 a, 11-12) “en disant ‘par ce fait d’être moyen du désirable’ on explique le *kārya* comme il est entendu des hommes ordinaires. Assurément parce qu’il y a d’abord connaissance de la possibilité d’atteindre un bien, puis volonté, puis effort, puis déploiement d’énergie,

c'est ainsi que [ces] diverses caractéristiques naissent en chaque sujet en relation avec un seul objet"

Cependant on ne rencontre nulle part en ce monde un objet qui puisse ainsi centrer en lui toute l'activité humaine. Cette unité du mouvement intérieur qui unit indissolublement dans chaque action la fin et les moyens, appelle un objet en qui convergent toutes nos activités, un suprême désirable, meilleur que tout ce que nous pouvons atteindre, un bien absolu: *preyo 'tiśayena priyam / atīśayaś ca nirupādhikatvam* / (N. S. 223 a, 4-5) "Ce qui est préférable, c'est ce qui est aimé par excellence, et être par excellence c'est être le bien inconditionné". Ainsi le Bien suprême est postulé par l'analyse même de notre activité humaine, mais il resterait une pure possibilité si la Śruti ne nous enseignait qu'il est et quel il est: *na kevalaṃ sambhāvanā śrutiś cātrāsti* / (N. S. 223 a, 4) "ce n'est pas seulement une hypothèse mais nous avons ici la Śruti".

Ainsi, si l'on veut dire avec les mīmāṃsaka que tout le Veda est consacré au *kārya*, on peut le dire, à condition d'entendre par *kārya* le Seigneur lui-même, fin de tous les Veda, visé par toutes les "injonctions" à la fois bien suprême et moyen de ce bien.

NOTE XIV — L'ACQUISITION DES SIGNIFICATIONS

La doctrine de la Pūrva-Mīmāṃsā selon laquelle le Veda n'enseigne que le ritualisme, ou plutôt la nature de "ce qui est à accomplir" repose sur une théorie générale du langage qui fait du verbe l'élément essentiel de toute énonciation. Les mots de la phrase ne se présentent pas comme ayant une signification indépendante de la relation dans laquelle ils sont compris, et le centre de cette relation est le verbe exprimant une action. Mais cette action elle-même n'est pas saisie comme l'objet d'une pure constatation, elle n'est comprise comme telle que dans la phrase par excellence, celle qui ordonne l'action, en la signifiant comme "action à faire" *kārya*. L'injonction ou prescription est ainsi l'énonciation fondamentale dans laquelle nous saisissons le sens de la phrase pourrait-on dire de l'intérieur, au moment où nous adhérons à l'acte prescrit et le comprenons comme nous concernant. C'est de cette manière que l'enfant acquiert progressivement la signification du langage à partir de l'injonction, et c'est de cette façon que les paroles sacrées nous apprennent "quelque chose de nouveau" que l'expérience ne peut nous donner, par leurs prescriptions (*vidhi*).

C'est pourquoi la discussion s'instaure autour du problème de la façon dont l'enfant acquiert la signification du langage.

Selon les mīmāṃsaka, le processus est le suivant: l'enfant entend une phrase qui exprime un ordre et il voit ensuite autrui l'accomplir, il en conclut qu'autrui agit pour obtenir un résultat et ceci par analogie avec sa propre activité spontanée, puis par réflexion il reconnaît que celui qui agit en vue d'un résultat doit avoir à l'esprit la pensée de ce résultat et il en conclut que cette pensée a été indiquée par la phrase entendue préalablement. Il passe donc du son à l'action, mais ne sait encore quel son de la phrase entendue correspond à l'action elle-même et quel son correspond à l'objet ou au sujet de l'action. C'est grâce au raisonnement, après avoir entendu diverses phrases, qu'il peut saisir par relation de présence et d'absence, *anvaya-vyatireka*, la différence entre les verbes et les autres termes.

Il y a ainsi, dit Jayatīrtha, à la base de la théorie mīmāṃsaka deux raisonnements successifs que l'on peut mettre en forme de syllogisme: *tad evam anumānadvayam eva* "ceci fait une double inférence": *vyddhasya svatantrā pravṛttir dharmiṇī buddhipūrvaketi sādhyo dharmah | svatantrapravṛttitvān mādīyasvatantrapravṛttivat* | (N.S. 217 b, 8) en premier lieu: "étant donnée l'activité autonome d'un adulte, il faut montrer que cette activité est précédée de connaissance", la raison (*hetu*) en est "parce que celui-ci a une activité

autonome”, l'exemple à l'appui est : “comme dans ma propre activité autonome”; le second raisonnement dégage par analogie l'idée que l'activité consciente d'autrui vise un objet semblable à celui que vise mon activité: *tathā vṛddhasya pravṛttihetubhūtā buddhir dharmiṇī yadvaiṣayaiva buddhir mama pravṛttihetubhūtā tadvaiṣayaiveti sādhyo dharmaḥ | pravṛttihetubhūtabuddhitvāt | madīyappravṛttihetubhūtabuddhivad iti* / (N.S. 217 b, 8-10) “puis, étant donnée la connaissance qui se trouve être cause de l'activité de l'adulte, il faut montrer que sa connaissance ayant un objet, celui-ci est le même que celui de ma connaissance cause de mon activité; parce que celui-ci est doué d'une connaissance cause de son activité comme la connaissance qui est cause de ma propre activité”. Enfin une réflexion à base de souvenir (*vimarśa*) intervient pour établir la relation entre l'objet supposé fin de l'activité et le mot qui l'a désigné : *punaś ca tasyāyaṃ vimarśaḥ pravartate | yadvaiṣayaḥ sā buddhiḥ pravṛttihetubhūtā tadvastv anena śabdena bodhyate tadbhāve bhāvāt* / (N. S. 217 b, 10) “et ensuite se produit en lui la réflexion suivante : cette connaissance devenue cause d'activité a pour objet une chose qui est connue par tel mot, puisque quand il y a l'un il y a l'autre”. Ainsi ce qu'autrui a fait en entendant un ordre est cela même que je fais parce que j'ai un but en vue, et l'ordre que j'entends est significatif de la pensée que j'ai dans un cas semblable. De cette manière se dégage d'abord la notion de *kārya* : si quelqu'un agit c'est que l'action lui est “à faire”, la signification de chaque mot apparaît secondairement en relation avec cette notion centrale : il faut un objet à une action consciente et les divers mots de la phrase signifient le genre d'action prescrite.

La grande objection faite par Jayatīrtha à cette explication est qu'elle est une hypothèse compliquée et inutile. Comment admettre qu'un enfant soit capable de retenir en esprit la phrase entendue dont il n'a pas encore le sens, jusqu'au moment où une expérience future lui apprendra la signification du terme de l'action : *vartamānatvena kālāntarabhāvvyarthapratīkṣābhāvāt | tāvat-paryantaṃ śabdānusandhānaprayāsābhāvācca* / (N. S. 224 b, 1-2) “parce qu'il n'a pas, du fait d'une indication présente, intérêt pour un objet qui se présentera dans un autre temps; et parce qu'il n'y a pas (chez lui) l'effort de retenir le mot jusqu'à ce moment-là”. En réalité, il comprend le sens des termes d'action parce qu'ils sont liés par son expérience présente à des objets présents; ayant ainsi acquis la signification de chaque mot, il pourra la transposer dans le futur : *vyutpanno vartamāne tu kriyāśabde bhaviṣyati* (Anuv. 50) dit le texte de l'Anuvyākhyāna que Jayatīrtha explique ainsi : *vartamāne vartamānārthe kriyāśabde ānayatītyādaḥ vyutpanno 'rthasambandhajñānavān bhaviṣyadarthe kriyāśabde devadatta gām ānayetyādīśabdaśrut punarḍṣṭyā gavānayanasya* / (N. S. 224 b, 5-6) “ayant compris un terme d'action présent, c'est-à-dire ayant un objet présent, par exemple ‘il amène la vache’, [il sera] en possession de la signification (c'est-à-dire) de la connaissance du lien (de ces mots), et de leur objet pour le futur, lorsqu'il entendra des paroles ayant un objet futur

comme 'Devadatta, amène la vache', parce qu'il a vu d'autres fois qu'on a amené la vache". D'aucune manière on ne peut supprimer le primat de la constatation faite par l'expérience.

Mais il s'agit d'expliquer comment se fait de façon plus précise le lien entre chaque mot et chaque objet. Pour les *mīmāṃsaka*, la signification du mot ne se sépare pas de la phrase injonctive dans laquelle il figure; le mot n'a de signification que dans son contexte intentionnel : il est compris comme relié à l'action prescrite après un raisonnement réflexif fondé sur l'analogie. L'explication *mādhviste* donne ici encore le premier rôle à l'expérience, d'une part celle-ci présente au sujet la relation immédiate entre le langage et le donné concomitant; d'autre part, elle se charge elle-même d'opérer l'analyse des éléments de la phrase et de donner la signification propre appartenant à chaque terme. Il n'y a pas nécessité pour cela de phrases injonctives. Les différentes relations des mots dans les phrases prononcées apparaissent d'elles-mêmes à l'enfant à qui l'on dit : "ton frère mange des gâteaux, ton frère boit du lait", *atty apūpāṇ payaḥ pibati*; il n'est même pas nécessaire que ces phrases contiennent des verbes "c'(est) ta mère, c'(est) ton père" : *tatheyam tava mātā 'yam tava pitā* (N. S. 223 b, 12-13); c'est ainsi qu'il passe d'une connaissance globale *sāmānyataḥ* à une connaissance précise *viśeṣataḥ*. Les mots lui sont donnés dans des contextes différents où leur présence et leur absence sont également significatives.

Ce primat de l'expérience est corroboré par la doctrine traditionnelle des conditions selon lesquelles les mots peuvent être compris comme constituant une phrase complète : *ākāṅkṣādi...* (Anuv. 52). Puisque le sens des phrases résulte de la liaison des mots, il faut admettre trois conditions de cette liaison : *ākāṅkṣā*, l'attente, le caractère incomplet du mot isolé, qui invite l'esprit à suivre le sens de la phrase totale, *samīdhi* ou *āsatti*, la contiguïté des termes qui les juxtapose en une seule phrase, et *yogyatā*, la cohérence ou la convenance des termes en présence. Les deux dernières étant évidentes, Jayatīrtha insiste sur la première, *ākāṅkṣā*. Cette attente qui est condition de la compréhension est selon lui l'équivalent de *jijñāsā* le désir de connaître (N. S. 223 a, 11) et la *jijñāsā* n'est possible que s'il y a un objet présenté à notre attente comme désirable : *iṣṭatvenākāṅkṣāyā jijñāsāyāḥ sambhavāt* / (N. S. 223 b, 11) "parce que la possibilité de l'attente, du désir de connaître, provient du fait que quelque chose est désirable".

Ainsi tout en reprenant cette condition que les *mīmāṃsaka* admettent, Jayatīrtha l'utilise en opposition à leur thèse. Pour qu'il y ait compréhension il faut donc un désir; or celui-ci provient encore une fois d'une "expérience" et non d'une activité : *na hy ajijñāsīte 'rthe pravṛttisahasradarśane 'pi vyutpadyante* / (N. S. 227 a, 2-3) "car on n'acquiert pas la signification d'objets que l'on ne désire pas connaître, même si on les a vu être mille fois le but d'une incitation à l'action". En réalité l'expérience a montré un objet agréable, le

souvenir en a été gardé, le désir en naîtra à l'avenir; ainsi l'attention est liée aux trois temps selon un ordre qui va du présent au passé d'une part, et à l'avenir d'autre part : *vartamānam atītaṃ ca bhaviṣyad iti ca kramāt* / (Anuv. 51) Comment en ce cas admettre que la compréhension, associée à l'expérience concrète des trois temps, puisse naître d'une *vidhi* déclarée intemporelle par les *mīmāṃsaka* : *kāryaṃ ca kālātrayāsambaddhaṃ pareṇesyate tasmād ākāṅkṣādivirahād vidheḥ kāryāparanāmo vyutpādanaṃ vyutpattir līṇādivācyatājñānaṃ kutas sambhavatīti* / (N. S. 227 a, 3-4) "et notre adversaire pense que le *kārya* n'est pas lié aux trois temps, ainsi comment l'enseignement des significations c'est-à-dire leur acquisition qui serait (selon lui) connaissance de ce qui s'exprime au mode optatif, peut-il résulter de cette *vidhi* qu'il nomme d'un autre terme *kārya*, et qui est dépourvue des conditions telles que *ākāṅkṣā* etc."

Si la notion de *vidhi* ou de *kārya*, telle que l'entend l'adversaire ne remplit pas les conditions que lui-même admet pour la compréhension des phrases, en revanche ces conditions s'accordent parfaitement à la notion de *kārya*, telle qu'elle a été définie par les *mādhvistes*, *iṣṭa* et *iṣṭasādhana* "le bien et son moyen", ce qui suppose un sujet désirant connaître, doué de *jijñāsā* et de *pratīkṣā* "intérêt" (N. S. 227 b, 4) sans lesquels il n'y aurait ni compréhension d'une parole, ni essai d'atteindre ce qu'elle indique. Or le *kārya* par excellence, bien suprême et moyen de ce bien, c'est le Seigneur lui-même; c'est à lui que s'appliquent donc éminemment les trois conditions, et c'est vers lui qu'elles font converger la signification de toutes les phrases du Veda : *tathā ca paramēśvareṣṭeṣṭasāadhanatvāt samastasyāpi vedādhikāriṇo 'sti tasmīnnākāṅkṣā-jijñāsā | asti ca samnidhiḥ | sarvagatatvāt | yogyatā ca bādhakapramāṇābhāvāt* / (N. S. 223 a, 11; 223 b, 1) "et ainsi parce que le Suprême Seigneur est le bien et le moyen du bien, c'est sur lui que porte l'attente (*ākāṅkṣā*) c'est-à-dire le désir de connaître de tous ceux qui sont éligibles au Veda; la proximité (*samnidhi*) existe aussi, parce que le Seigneur pénètre tout; et la convenance (*yogyatā*) parce qu'il n'y a aucun critère de vérité qui puisse le nier."

Ainsi les injonctions, comme toutes les autres paroles du Veda, visent un bien qui dépasse toutes les actions qu'elles prescrivent. L'action n'est donc pas un but en elle-même, mais elle vise un bien qui lui donne sa signification : *puruṣaś ceṣṭāvāptim aniṣṭāniṣṭīti cāpekṣate na pravṛtṭiniṣṭīti | kleśarūpatvāt | ato na tayor mukhyaprayojanateti* / (N. S. 227 b, 10-11) "l'homme a besoin de se procurer ce qui lui est bon et d'écarter ce qui lui est mauvais, et il n'a pas besoin de l'activité (en elle-même) qu'elle soit d'acquisition ou de rejet, car toutes deux sont par nature pénibles; en conséquences, ni l'une ni l'autre n'a caractère d'être un but premier".

Ce n'est donc pas l'action qui précède et permet la connaissance, mais c'est la connaissance qui est la condition préalable de l'action. Connaissance concrète, quoiqu'encore confuse, liée au désir et cherchant à rendre présent un objet désirable. N'arrive-t-il pas, objectera-t-on, qu'une action ait pour but de

connaître un objet totalement nouveau : *kvāpi ceṣṭā tadarthā syād attir hi rasavittaye* (Anuv. 54) "il peut se faire parfois que le comportement ait pour but [la connaissance], comme lorsqu'on mange pour connaître un goût". La réponse est que, en ce cas, il y a bien préalablement connaissance, mais connaissance indirecte causée par les paroles d'autrui. Et ceci est important, car c'est justement ce qui se passe pour la recherche du salut : les paroles de l'écriture causent une connaissance indirecte (*parokṣa*) que l'aspirant à la délivrance cherche à rendre directe (*aparokṣa-jñāna*), à transformer en expérience et en vision. Le Veda est pour l'aspirant comme un parent sincère qui lui enseigne son bien : *taṃ praty āpto bandhur ivāyaṃ samasto vedas tatsvarūpaṃ svapradhānam eva pratipādayati | tato vākyaṛthajñānād avāptaparamānandas tatsākṣātkāraṃ kāmayaṭe* | (N. S. 228 a, 2-3) "Pour celui-ci le Veda tout entier est comme un parent digne de foi qui lui enseigne la nature (de Dieu) comme étant son objet premier; alors rempli de la plus grande félicité en comprenant le sens de telles paroles, il se prend de la passion de l'atteindre directement."

NOTE XV — L'UNITÉ DES ÉNONCIATIONS

La discussion de la Pūrva-Mīmāṃsā commencée par l'analyse de la notion de *kārya* et poursuivie par celle du langage, vise ensuite l'interprétation de la Śruti. Pour les mīmāṃsaka, celle-ci n'enseigne que l'acte à accomplir, les seules phrases possédant donc un sens total par elles-mêmes sont les prescriptions, les *vidhi*; les autres phrases qui n'ont pas le mode optatif, *lin*, doivent s'interpréter par rapport à celles-ci. Les *arthavāda*, les propositions qui seraient simplement indicatives ne peuvent avoir pour but de désigner ou de décrire des réalités de fait (*siddhārtha*): autrement en quoi les paroles du Veda auraient-elles une fonction propre, en quoi annonceraient-elles une réalité qu'elles seules peuvent nous donner, la réalité du Dharma ? Il résulte de ceci que le Veda ne nous enseignant rien qui soit "de fait", ne nous décrit aucune réalité ni sensible ni supra-sensible, et par conséquent ne peut être consacré à décrire la nature propre du Brahman comme le pensent les vedāntin.

Madhva, et après lui Jayatīrtha, aborde l'adversaire sur son propre terrain, celui du culte. Il faut bien, dit-il, qu'il y ait dans les textes concernant le culte des passages purement explicatifs, et que cette explication ait un sens clair par elle-même, décrivant tel ou tel objet qui sert au sacrifice; si vous dites que la Śruti n'a autorité que lorsqu'elle parle d'actions prescrites, vous êtes obligés de dire qu'elle n'a plus de signification ni d'autorité propre, lorsqu'elle explique en quel bois doit être façonné le poteau du sacrifice, quelles offrandes doivent être faites, et de quelle manière. Ainsi, même si vous interprétez ces termes dans un sens sacrificiel, vous êtes obligés de les entendre en même temps dans un sens indicatif et comme désignant leur objet propre, *svārtha*.

Mais en ce cas, poursuivent les dvaitin, lorsque les écritures parlent de l'Ātman disant par exemple *ātmānam evopāśita* "qu'il révère l'Ātman", pourquoi n'enseigneraient-elles pas la forme propre, *svarūpa*, du Brahman, comme elles le font pour les instruments du sacrifice ? Admettons que ces phrases doivent s'interpréter par rapport au culte, et qu'il s'agisse d'une méditation intérieure accompagnant l'acte rituel, ne supposent-elles pas la connaissance de la nature de l'Ātman, et ne l'indiquent-elles pas effectivement ? Ces passages, et plus évidemment encore des textes comme : *satyaṃ jñānam anantaṃ brahma*, "le brahman est être, connaissance, infini" ont donc bien une signification positive : *tasmāt tatsamānanyāyenopāsanaṁ kāryārthatvena satyaṃ jñānam ityādivedavākyaṃ ca svārthe sakalaguṇakriyādyupete brahmaṇi tātparyayuktaṃ bhavet* / (N. S. 230 a, 10-11) "c'est pourquoi selon la même règle il devrait

convenir d'interpréter la signification de phrases du Veda telles que 'il est être, connaissance, etc.' puisqu'elles ont (pour vous) un sens de prescription d'activité révérentielle comme ayant aussi un objet propre, le Brahman (qu'elles montrent) doué de toutes perfections, activités, etc.". "Mais cette comparaison cloche", répondent les mīmāṃsaka : *namu viśamo 'yam upanyāsaḥ* (N.S. 230 a, 11). Il est certain que la nature du poteau importe au sacrifice parce que si l'on ne suit pas les indications données par les textes, l'acte sacrificiel ne mettra pas en branle la force de *l'apūrva* grâce à laquelle tel sacrifice, fait dans telle forme, produit tel résultat : *yūpādisvarūpābhāve paśubandhādikāryam eva na niṣpadyata iti tatsvarūpe 'pi tātparyam avaśyāśrayaṇīyam* / (N.S. 230 a, 10, 11) "S'il n'y a pas de nature déterminée du poteau, etc, l'action prescrite telle que d'attacher la bête au poteau ne peut avoir d'accomplissement, aussi la signification du texte dépend nécessairement de cette nature du poteau". Mais il en n'est pas de même pour l'acte de révérence intérieure, qui est comme surajouté au sacrifice : *āropitākāreṇāpi sambhavād* / (N.S. 230 a, 11) "parce qu'il peut être comme un mode surimposé". Cette dernière affirmation est contraire à l'Écriture, répond Jayatīrtha, car "nous montrerons (par les textes) que si l'on applique son activité révérentielle à un objet inexistant, il n'y a pas davantage de résultat au sacrifice" : *avidyamānārthopāsane 'pi phalābhāvasya sādhaiṣyamānatvāt* / (N.S. 230 a, 14 ; 230 b, 1).

Mais ici les mīmāṃsaka tentent une exégèse des textes en vue de montrer que les passages parlant de l'Ātman ne sont pas sur le même plan que les passages relatifs aux instruments du sacrifice. La formule *ātmānam upāsita* peut se trouver en effet sous la forme *ātmety evopāsita*, "qu'il révere en pensant : c'est l'Ātman". L'adjonction du mot *iti*, équivalent de guillemets, enlève à la phrase son caractère affirmatif : *ātmety evopāsiteti yādāv itiśabdasambandhāt / itiśabdo hi vaiparīṭye vartate* / (N.S. 230 b, 1). "Parce que dans des phrases telles que *ātmā-iti eva-upāsita* on a joint le mot *iti*, car le mot *iti* est employé pour changer le sens". Ainsi, là où l'on introduit le mot *iti* il faudrait comprendre la phrase dans un sens indirect ; *itiśabdenātmanah svarūpeṇopāsana-sambandham nivārya smṛtimātreṇa sambandho jñāpyate* / (N.S. 230 b, 2-3) "par le mot *iti*, en écartant la liaison de l'activité révérentielle avec la forme propre de l'Ātman, le lien que l'on veut montrer c'est avec une simple évocation mentale". Il s'agirait donc simplement d'une pensée rappelée à l'esprit pendant le sacrifice mais qui n'aurait pas une valeur obligatoire et qui ne viserait pas à connaître son objet pour lui-même, le prenant simplement comme un point d'appui symbolique. Selon cette interprétation, le mot *iti* deviendrait l'équivalent d'une mise entre parenthèses et affecterait les mots auxquels il est joint d'un "comme si" qui empêcherait de prendre leur signification dans une acception littérale et viserait simplement le contenu mental rendu présent à l'esprit par le rappel.

Mais alors, reprend Jayatīrtha, si vous vous autorisez de la présence du

mot *iti* dans une formule comme *ātmety evopāsita* pour le sous-entendre dans une formule comme *ātmānam evopāsita*, pourquoi ne pas le sous-entendre partout où le Veda semblerait désigner des réalités de fait : *ātmādiśabdāt parato yady āsrutetiśabdo 'dhyāhriyate tadā 'gnyādiśabdāt parato 'pi kuto nādhyāhriyate* / (N.S. 232 a, 3-4) "Si [notre adversaire] sous-entend le mot *iti* après les termes tels qu'Ātman, bien qu'il ne l'y trouve pas, pourquoi ne le sous-entend-il pas aussi après des termes comme *agni*". Ainsi dans le cas où l'on dirait *agnau juhōti* "il verse la libation dans le feu", il ne s'agirait pas du sacrifice dénommé *homa*, mais tout simplement d'un rappel mental de la divinité du feu : *itiśabde yojite 'gner api svarūpeṇa homāwayo na syāt | kin tu smṛtimātreṇa* / (N.S. 230 b, 5-6) "en ajoutant également le mot *iti* au mot *agni*, il n'y aurait pas de relation entre le sacrifice *homa* et la nature du feu, mais simplement entre celui-ci et l'évocation mentale". Ce qui irait à l'encontre de toutes les classifications que font les ritualistes désignant par le terme spécial de *homa* certains sacrifices faits dans le feu. Ceci de plus rendrait les interprétations inutilement compliquées, car si on prenait un sens symbolique pour *agni* il n'y aurait pas de raison pour ne pas étendre cette acception à tout le reste des instruments du sacrifice.

En vue de défendre la distinction entre les indications relatives aux instruments du sacrifice et les indications relatives à la nature de l'Ātman, "certains" conciliateurs tentent une réponse : il faut distinguer deux parties du Veda, l'une consacrée aux actes, (*kārya-niṣṭha*) ; l'autre à la connaissance du Brahman (*brahma-niṣṭha*). Mais ceci va à l'encontre des règles d'exégèse, celles-là mêmes qu'ont posées les mīmāṃsaka et en particulier contre leur propre principe qu'il ne faut pas varier sans raison le mode d'interprétation des phrases. Cette unité de sens des énonciations (*ekavākyatva*) ne peut en effet être maintenue si l'on divise le Veda en deux parties : *karma-kāṇḍa* et *jñāna-kāṇḍa*. A quoi servirait cette division supposée : serait-ce parce que les deux parties du Veda ne peuvent s'interpréter de la même façon ? Mais les critères d'exégèse reconnus sont valables dans les deux cas. Même si le Vedānta était une partie secondaire du Veda, il n'y aurait pas de raison pour ne pas les lui appliquer. Si vous les distinguez par "l'opposition des sujets qu'elles traitent" *adhikārādivirodhād iti cen na* / (N.S. 232 b, 9) ; nous le refusons : "en ce cas dans les upaniṣad elles-mêmes vous retrouveriez la (même) diversité d'interprétation" : *tathā saty upaniṣatsu api vākyabhedaprasaṅgāt* / (N.S. 232 b, 9) ; car les upaniṣad parlent aussi parfois du karma.

Cette hypothèse est d'autant plus inutile qu'il est parfaitement possible d'interpréter le Veda tout entier de façon unique et harmonieuse : *aśeṣato 'pi vedasyaikaavākyatāyā yogo ghaṭanā ca syād eva* / (N.S. 232 b, 5) "L'application et l'harmonisation du principe de l'unité des énonciations au Veda tout entier sont possibles". Car le Veda n'a qu'un sens qui est de désigner le but ultime de toute activité comme de toute connaissance, c'est-à-dire Dieu, et il n'y

a aucune contradiction entre les prescriptions rituelles et les textes philosophiques, car les actes sont étroitement liés à la connaissance supérieure qui sera leur fruit: ainsi le Brahman est le fruit suprême *mahāphala* en qui tout converge, comme le dit le texte de l'*Anuvyākhyāna* (Anuv. 59).

Ainsi la coupure entre *jñāna-kāṇḍa* et *karma-kāṇḍa* ne repose sur rien. Elle ne peut servir de réponse à la difficulté soulevée plus haut, à savoir : pourquoi donnez-vous un sens symbolique aux phrases décrivant l'Ātman et non à celles qui parlent des instruments du sacrifice ? Faudrait-il penser que l'on ne doit pas sous-entendre le mot *iti* dans les secondes, parce qu'elles seraient contenues dans le *karma-kāṇḍa*. Pour avoir le droit de poser cette règle, il faudrait au moins que le mot *iti* ne se trouve nulle part dans le *karma-kāṇḍa* : or dans ce dernier, à côté de paroles comme *agnau juhoti* il y en a qui contiennent justement le terme *iti* : *iti brūyād iti vacogatam agnau samīpagam* (Anuv. 59) "la parole : qu'il dise ainsi (*iti*) est, on le sait, proche de cet *agnau (juhoti)*". Jayatīrtha commente les termes de cette phrase : *karma prakaraṇe 'pi kvacid itisabdaśravaṇād ity abhipretyāha | iti brūyād iti | na girā gireti brūyād iti vaco 'gnau ity asya samīpagam |* (N.S. 233 a, 2-4) "Pour signifier : parce que l'on trouve parfois le mot *iti* dans le traité relatif aux actes, il dit *iti brūyād*, c'est-à-dire *na girā gireti brūyād* qu'il ne dise pas *girā, girā*,¹ parole qui est en proximité avec le *agnau (juhoti)* (il verse la libation dans le feu)", ceci est précisément un cas où une injonction (*vidhi*) bien caractérisée puisqu'elle comporte un verbe à l'optatif *brūyād* "qu'il dise" se trouve employer le mot *iti* dans un sens qui ne peut être compris métaphoriquement.

Ainsi les difficultés sont multipliées et non aplanies par la séparation proposée entre les deux parties du Veda. Mais les mīmāṃsaka attaquent à leur tour les dvaitin: vous nous reprochez, disent-ils, de multiplier sans raison les hypothèses et pourtant c'est vous qui êtes amenés à le faire. Selon notre point de vue, le Veda est consacré au *kārya*, à ce qui est à faire, et il ne décrit des réalités de fait (*siddhārtha*) qu'en relation avec ses injonctions. Selon vous cependant le Veda vise des réalités, la réalité du Brahman : chacun de ses termes le désigne. Serez-vous donc amenés à dire que la signification des termes est différente de celle des phrases, que les termes portent sur des réalités établies et les phrases sur des actions à accomplir ? Que dire de votre position, répliquent les dvaitin, qui à la limite vous amènerait à ne plus avoir une interprétation fixe du moindre terme, le prenant parfois dans sa valeur littérale, parfois dans sa valeur symbolique, comme l'a montré la discussion précédente : *kalpanā-gauravaṃ cet syāt prthak tātparyakalpane | kalpanāgauravād eva padārthā na syur eva hi |* (Anuv. 60) "Si vous dites qu'il y aurait accumulation de suppositions du fait de supposer des interprétations différentes (du sens des mots

¹ Allusion à une prescription ordonnant dans certains cas de ne pas prononcer le mantra *girā* mais de le remplacer par *irā*. *Śābarabhāṣya*, IX, 1, 50.

et de celui des phrases) c'est bien plutôt par (votre) accumulation de suppositions qu'il n'y aurait pas de significations propres des mots". Quant à votre objection elle ne tient pas : nous n'avons qu'un critère d'interprétation du Veda ; ce qui fait l'unité de notre interprétation ce n'est pas le *kārya* mais le Brahman. C'est lui qui est l'objet du sens des mots comme celui des injonctions exprimées par les phrases : *satyajñānādīpadānāṃ padārthe brahmaṇi vakyārthe kārye copāsanādau ity ubhayatra tātparyaṃ grāhyam* / (N.S. 235 a, 5) "il faut prendre l'interprétation dans les deux sens à la fois : pour le sens des mots tels que 'être, connaissance' etc. elle porte sur le Brahman, pour le sens des phrases, elle porte sur ce qui est à faire, c'est-à-dire le fait de le révéler etc."

Mais comment dire, objectent les adversaires, que des expressions comme *satyaṃ jñānam anantaṃ brahma* "le Brahman est réalité, connaissance, infini" désignent une réalité de fait ? Les phrases indicatives que vous dites décrire la nature du Brahman sont loin d'être claires par elles-mêmes. Il devrait suffire de dire que le Brahman est *satya*, réalité, car cela implique tout, y compris la connaissance, ou qu'il est *jñāna*, connaissance, et ceci suppose sa réalité : *satyatve hi vidhātavye jñānatvādīnām anuvādena bhāvyaṃ* / *jñānatve ca vidhātavye satyatvādīnām* / (N.S. 235 a, 6-7) "car si son caractère de réalité était indiqué, ce serait une répétition que (de parler) de celui de connaissance etc, et si son caractère de connaissance était indiqué (il en serait de même) pour celui de réalité etc" Jayatīrtha répond, expliquant le texte de Madhva (Anuv. 62) que cette objection est toute gratuite. Il n'y a pas de difficulté à comprendre une telle phrase selon le principe de l'unité de signification posé précédemment : un même objet peut avoir autant de qualifications que l'on voudra, il n'en résulte qu'une liaison distincte de chacun des attributs à cet objet et chacune de ces liaisons ne contredit pas les autres : *satyaṃ brahma jñānam brahmeti pṛthag anvayena pṛthagvākyatvāṅgikārāt* / (N.S. 235 a) "parce qu'on admet qu'il y a des énoncés distincts du fait de relations distinctes telles que 'Brahman est réalité', 'Brahman est connaissance'."

L'accusation de *vākya-bheda*, de coupure arbitraire, vaut bien plutôt contre les mīmāṃsaka, continue Jayatīrtha, car ce sont eux qui sont obligés d'analyser chaque phrase en fonction de leur théorie qui donne un privilège au terme d'action. C'est ainsi qu'ils sont obligés d'interpréter séparément la relation de chaque terme au verbe. Padmanābhatīrtha illustre cette objection classique : *aruṇayā piṅgākṣaikahāyinyā gavā somaṃ kṛñātīty atra gavā kṛñāty aruṇayā kṛñātīti* / (S.R. 7a, 2-3) "en disant il achète du soma au prix d'une vache rousse aux yeux bruns, ayant un an, on dit alors il achète au prix d'une vache, il achète au prix d'une rousse, etc".

Mais reprend l'adversaire, c'est vous qui admettez une division plus grave en considérant que certaines phrases doivent être prises dans leur sens littéral et d'autres dans un sens métaphorique de telle sorte que vous ne les

interprétez pas de la même manière. On admet traditionnellement sur le même plan des formules comme *satyaṃ jñānam anantaṃ brahma* et d'autres comme *tat tvam asi*. Or vous faites une différence entre les deux. Oui, répondent les dvaitin, mais non pas arbitrairement, l'une a son sens premier et s'applique sans difficulté au Brahman, la seconde ne le peut car elle contredit la perception interne qui ne nous donne jamais l'identité du jīva et du Brahman. En ce cas, et en ce cas seulement, on a le droit de prendre une phrase dans un sens métaphorique, *gauṇārtha*, et de la comprendre comme une analogie. Cette distinction se justifie aisément car elle rejoint celle des Śruti *niravakāśa* et *sāvakaśa*, qui a été expliquée précédemment¹.

¹ cf. Note 12

NOTE XVI — LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE VERBAL

Après avoir réfuté l'interprétation mīmāṃsaka des Veda, Madhva établit avec eux et contre les hérétiques et les matérialistes,¹ l'autorité absolue des Veda. Il fait sienne la thèse des mīmāṃsaka selon laquelle le Veda est *svataḥ-pramāṇa*, un critère de vérité qui porte en lui sa certitude et qui n'est pas *parataḥ* c'est-à-dire ne dépend d'aucun des autres critères, tels que perception et raisonnement.

Bien des objections sont faites au *śabda-pramāṇa* au témoignage verbal en tant que moyen de connaissance valide. D'une part, qu'il n'ait pas d'objet, de domaine qui lui appartienne en propre (*viśaya*). Car, dit-on, les objets de la connaissance doivent être du domaine d'une connaissance soit immédiate, soit médiate. Dans le premier cas ils tombent dans le domaine de la perception externe ou interne, dans le second, ils relèvent de l'inférence et il n'y a pas place pour un troisième *pramāṇa*. D'autre part, on ne peut comprendre clairement la relation du mot à son objet, ce n'est ni une relation de ressemblance (*tādātmya*) ni un contact matériel (*saṃyoga*) ni une relation d'inhérence (*samavāya*). Enfin demandera-t-on, comment le son matériel qui n'est pas de la nature de la connaissance, peut-il être un moyen de connaissance?

Par ailleurs, il arrive que le langage fasse naître une connaissance fausse. Aucun caractère intrinsèque ne distingue une assertion véridique d'un mensonge. Dira-t-on que la différence entre paroles vraies et fausses réside dans la personnalité même de l'informateur : *puruṣe viśeṣo' stīti cen na* / Nous disons, non, car rien ne permet de la saisir : *tasya vākyaocārāṇa evopakṣiṇatvena tadutpādyajñāne 'nupayogāt* / (N. S. 238 a, 1-2) "Parce que du fait que cette marque distinctive s'est dissipée dans la prononciation même de la phrase elle ne sert en rien à la connaissance qui doit naître de cette phrase".

Ainsi, si le langage n'est pas un moyen de connaissance sûr, comment le Veda le serait-il? *tad evaṃ śabdasyaivāprāmāṇyāt kutas tadviśeṣasya vedasya prāmāṇyaṃ kutastarām siddharūpe brahmaṇi kutastamāṇ ca tammīmāṃsārambha iti* / (N. S. 238 a, 3-4) "Ainsi, s'il n'y a pas autorité du langage, comment y aurait-il autorité du Veda qui est caractérisé comme un langage, comment à plus forte raison cette autorité porterait-elle sur le Brahman, comme ayant une nature établie, comment, à bien plus forte raison, pourrait-on entreprendre l'investigation de celui-ci?"

Toutes ces objections et leur réponse sont, au dire de Jayatīrtha, impliquées

¹ cf. Note 17

dans la brève phrase par laquelle Mādhva affirme la valeur intrinsèque de la Śruti : *pratyakṣavac ca prāmāṇyaṃ svata evāgamasya hi* (Anuv. 66) “car l’autorité de la Tradition lui est, en vérité, intrinsèque, et analogue à celle de la perception” et le mot *pratyakṣavat* est le centre de son commentaire. Il signifie à la fois que le *śabda-pramāṇa* a son objet propre, comme en a un la perception, d’autre part que son évidence est analogue à celle de la perception.

Que le langage puisse avoir un objet propre qui ne soit ni celui de la perception ni celui du raisonnement, Jayatīrtha le montre en s’élevant contre la raison donnée, selon laquelle, puisqu’il y a deux modes de saisie, médiate et immédiate, il n’y aurait que deux *pramāṇa* correspondants. On pourrait tout aussi bien dire que l’oeil n’a pas d’objet propre, parce que ce qu’il perçoit immédiatement appartient à des objets qui peuvent aussi être des objets de l’ouïe (N. S. 238 a, 16).

Assurément, le langage est un moyen de connaissance indirect et diffère en cela de la perception, mais il ne se confond pas non plus avec le raisonnement : *parokṣo ’pi sa tādṛśaḥ kaścīd viśaya nānumānasya viśaya iti vakṣyāmaḥ* (N. S. 238 b, 2-3) “nous dirons que, bien que ce certain objet ressemble à celui de l’inférence en ce qu’il est médiat, il n’est pas objet de l’inférence”. Jayatīrtha remarque d’ailleurs que du moment que le langage existe, il faut l’expliquer : *kiñ ca prayojanābhāvena na spaṣṭadr̥ṣṭaṃ vastu nirākartuṃ śakyate | sarvāpalāpaprasaṅgāt | kintu vastudarśanāt prayojanam api kiñcit kalpanīyam iti | tad etac chabde ’pi samānam* | (N. S. 238 b, 1-2) “Bien plus, on ne peut refuser comme étant sans raison d’être une réalité qu’on voit clairement; parce qu’on rejetterait n’importe quoi. Bien au contraire, du fait que l’on constate quelque chose de réel, quelque raison d’être doit lui être au moins supposée, et c’est bien le même cas pour le langage”.

La connaissance produite par le mot est comme celle de la perception sensible, une donnée immédiate pour la conscience, bien que l’instrument de cette connaissance soit de nature médiate. L’objection selon laquelle le son étant de nature matérielle ne peut être moyen de connaissance ne porte pas : ce n’est pas le son seul qui est reçu, mais le mot compris : *vayam api brūmo na śabdāmātraṃ pramāṇam | kin tu śruto ’nusmṛtasambandhaś ca* | (N. S. 240 a, 12-13) “Nous disons certes que ce n’est pas le mot seul qui est *pramāṇa*, mais bien le mot qui a été entendu et qui est relié à ce qui a été évoqué”. Cependant, cette liaison significative n’est pas un raisonnement car nous n’avons pas conscience d’un enchaînement discursif : *kin tu pratyakṣavad anumānavacca śabdāmātrasyāpi prāmāṇyaṃ svataḥ svenaiva rūpeṇa na tv anumānatvena* | (N. S. 240 b, 7-8) “Mais en réalité l’autorité qui appartient purement au langage, semblable à celle de la perception comme à celle de l’inférence, lui appartient en propre, et par sa nature même, et non parce qu’il serait de la nature de l’inférence.”

Mais quelle est donc la nature de la relation entre le mot et le terme qu’il signifie ? Mādhva adopte ici la position même de la Pūrva-Mīmāṃsā, celle

selon laquelle cette relation est “naturelle”, *svābhāvika*, ou “originelle”, *aut-pattika*.

Il est d'accord avec eux pour rejeter la conception selon laquelle cette relation serait purement conventionnelle : *saṅketatve tv aniyamo yujayte / puruṣecchādhinatvāt / tasyās cāniyatatvāt ceṣṭāsaṅketavat* / (N. S. 239 a, 13-14) “mais si elle était conventionnelle, il lui conviendrait d'être sans aucune règle, parce qu'elle dépendrait de la volonté des hommes, et que celle-ci est sans règle; comme dans les conventions par gestes”. On ne pourrait plus parler d'usage correct et incorrect des mots et la grammaire deviendrait inutile.

Il est également du même avis qu'eux pour écarter la supposition selon laquelle Dieu serait l'auteur de cette convention. En ce cas assurément la distinction entre mots propres et impropres reprendrait une valeur : *tathā caiṣāṃ padānāṃ eṣv artheṣu parameśvareṇa kṛtaḥ samayas tāni tatra sādḥūny asādḥūni cetaratreṭi vibhāgāya vyākaraṇam arthavat* / (N. S. 240 a, 1-2) “et ainsi si la liaison de tels mots à tels objets était faite par le suprême Seigneur, la grammaire aurait une signification pour distinguer les mots, en disant qu'ils sont employés en tel cas correctement, en tel autre cas incorrectement”. Pourtant la difficulté subsisterait de savoir comment nous avons connaissance de cette convention, et d'expliquer pourquoi celle-ci n'est pas la même chez tous les peuples.

Il reste que la liaison entre le mot et l'objet qu'il signifie soit naturelle *svābhāvika* et que, selon la doctrine *mīmāṃsaka*, elle tienne à la *śakti*, la puissance de signification inhérente à chaque mot. C'est là le sens du mot *svataḥ* dans l'affirmation de Madhva : *pratyakṣavac ca prāmāṇyaṃ svata evāgamasya hi* (Anuv. 66)

Pourtant cette thèse présente des difficultés. S'il y a une telle puissance dans les mots, comment expliquer, sera-t-il objecté, que non seulement les langages diffèrent, mais que les mêmes sons y aient des sens différents. Ainsi, dira-t-on, les *ārya* appliquent le mot *yava* à une céréale, les *mleccha* l'appliquent à une sorte de riz (N. S. 239 a, 11-12). Si l'on veut maintenir la *śakti* comme *svābhāvika*, comme puissance de signification naturelle aux mots, il faut bien expliquer ces différents usages, qui ne sont possibles que par une détérioration de la connaissance originelle. Il faut donc admettre que la *śakti* du mot ne produit pas directement sa signification mais qu'elle le fait par l'intermédiaire de la connaissance que nous acquérons par transmission des conventions : *na vāyaṃ kvacid api śabdasya saṅketād bodhakatvaṃ nāstīti brūmaḥ / kin tv artha-viśeṣe svābhāvikī ca śaktir astīti / tathā ca svābhāvikyā śaktyā kvacid bodhaḥ kvacit saṅketād ity aniyamo yujyate* / (N. S. 239 a, 14-16) “nous ne disons pas qu'il n'arrive pas que le mot ne fasse parfois connaître [un sens] par convention, mais nous disons que sa puissance de signification porte sur un sens précis et ainsi il convient qu'il n'y ait pas de règle selon laquelle la connaissance provienne parfois de la *śakti* naturelle parfois de la convention”. Cette transmission par l'usage explique toutes les irrégularités et anomalies du

langage, comme la diversité des langues, qui toutes sont des déformations du langage des Rṣi. Il y a là un élément contingent qui provient de l'imperfection de notre connaissance ou du jeu des causes secondes, sans qu'on en puisse fournir de règle générale, comme il n'y a pas de règle qui permette de savoir si l'huître apparaîtra ou non comme argent. Mais ceci n'atteint pas la valeur intrinsèque du *śabda-pramāṇa*, sinon, autant dire que les illusions d'optique jetteraient le doute sur toutes les données de la vue: *caḥsurādīpratyakṣaṃ hi kvacid yathārthajñānaṃ kvacid ayathārthajñānaṃ janayad api pramāṇam anigikriyata eva* (N. S. 240 a, 16- 240 b, 1) "car la perception comme celle de l'œil, bien qu'elle fasse naître tantôt une connaissance conforme à son objet, tantôt non conforme à lui, est bien pourtant reconnue comme moyen de connaissance valide". Autant dire tout aussi bien que le fait du mensonge nous interdit de croire la moindre assertion : cependant la personnalité de celui qui raisonne n'infirme pas la valeur du raisonnement en général. Le solide optimisme de Madhva lui fait considérer toute erreur comme une exception qui n'atteint pas la confiance que nous avons de pouvoir connaître le vrai. Le *śabda-pramāṇa* est donc comme les autres *pramāṇa* un moyen de connaissance valide qui n'est pas affecté en lui même par les usages illégitimes que nous pouvons en faire.

NOTE XVII — LA TRANSCENDANCE DU VEDA

L'autorité du *śabda-pramāṇa* doit permettre d'établir celle du Veda. La valeur de la parole humaine est condition de la valeur de l'Écriture, elle n'est pas pourtant condition suffisante. Il faut montrer que le Veda est par excellence *svataḥ pramāṇa*, le moyen de connaissance qui porte en lui-même sa certitude.

Une solution simple serait de dire que le Veda est l'œuvre d'Īśvara et que comme tel il ne peut être faux. Or ceci, pour Madhva comme pour les mīmāṃsaka est inadmissible, mais pour des raisons opposées. Pour Madhva, en effet, la puissance du Seigneur est telle que rien ne puisse nous assurer qu'il ne veuille nous tromper, et sa théologie admet qu'il le fait effectivement en envoyant sur terre de faux docteurs afin d'égarer les ennemis de la vraie religion. Les mīmāṃsaka, au contraire, nient la possibilité d'un Dieu qui interviendrait dans la causalité morale qui sous-tend l'univers. Dans l'une et l'autre école, le Veda est ainsi dit *apauruṣeya*, sans auteur personnel; il est une réalité éternelle dont les éléments, les *varṇa* qui le composent, s'enchaînent dans un ordre immuable.

Une première raison donnée par les mādhvistes est que la Śruti diffère de la Smṛti, la tradition sacrée, en ce que les textes de la Smṛti sont assignés à des auteurs, Vyāsa, Manu, tandis que le Veda n'indique nulle part qu'il ait été composé par un ou plusieurs auteurs.

Une seconde raison est que si le Veda était composé par un auteur, il faudrait se référer à cet auteur pour fonder son autorité. Mais cet auteur est le Seigneur omniscient, répondra-t-on. Ceci ne suffirait pas: il faudrait encore montrer que sa parole est crédible, or on sait que certains avatars sont envoyés sur terre pour tromper les hommes: *buddharṣabhādiśvarāvātāreṣv api vipraliṣādarśanāt* / (N.S. 257 b, 12) "parce que l'on voit qu'il y a intention de tromper en des êtres qui sont pourtant des avatars du Seigneur, tels que Buddha ou Rṣabha."

De plus, il faudrait encore expliquer quel but peut avoir le Seigneur en composant le Veda. Car il est impossible que celui-ci agisse en vue d'un bénéfice personnel: *īśvarapravṛtteḥ svaprayojanābhāvasya vakṣyamānatvāt* / (N.S. 258 a, 5) "parce qu'on dira qu'il n'y a pas de but personnel à l'activité d'Īśvara". Mais ne pourrait-il se faire que ce soit en vue des autres? Nous n'avons aucun moyen de le savoir: *paraprayojanāni tu sūkṣmāny utprekṣituṃ na vayan sthūladṛśmānaḥ prabhavāmaḥ* / (N.S. 258 a, 6) "mais nous qui n'avons perception que du domaine concret, n'avons pas le droit d'imaginer des intentions dirigées vers autrui, lesquelles sont du domaine subtil".

Enfin, et ceci est la raison sous-jacente à toutes celles-ci, si le Veda avait quelque fondement autre que lui-même, sa vérité ne lui serait plus intrinsèque, *svataḥ*, mais *parataḥ*, elle dépendrait de quelqu'autre raison. Ce serait introduire la possibilité du doute parce que sa valeur dépendrait de la valeur de ces raisons et celle-ci d'autres raisons à l'infini. C'est ce que dit le texte de Madhva : *anavasthā 'nyathā hi syād* (Anuv. 67) "car autrement il y aurait régrès à l'infini" et Jayatirtha ajoute que le raisonnement (*anumā*) laisse toujours place à la discussion et au doute : *dharmilīṅgaḍṣṭāntadvārikāyās tasyā anivāraṇāt* / (N.S. 249 a, 9) "parce qu'on ne peut empêcher qu'il ne se fasse par l'intermédiaire de prémisses, de raisons et d'exemple". Si l'on veut une vérité absolue, il faut donc qu'elle porte en elle sa certitude, qu'elle soit *svataḥ pramāṇa*. Mais lui objecte-t-on, cette réponse ne déguise-t-elle pas le régrès à l'infini ? *nanu svataḥ prāmāṇye 'pi katham nānavasthā* / (N.S. 249 a, 10-11) "n'est-il pas vrai que même dans le cas de la validité intrinsèque, on peut demander 'comment n'y a-t-il pas régrès à l'infini' ?" Non, répondent les dvaitin, parce que c'est en dernier ressort au *sākṣin* qu'aboutit toute connaissance : *sākṣī khalu vṛttijñānagrāhakaḥ* / *sa eva ca tatprāmāṇyaṁ grhṇātīti teṣāṁ svataḥ prāmāṇyam* / *sa ca svaprakāśaḥ svaprāmāṇyam api grhṇātīti tasya svataḥ prāmāṇyam* / (N.S. 249 a, 11-12) "C'est que la fonction de saisie de la connaissance des modifications psychiques appartient au témoin, et lorsque c'est lui qui en saisit la validité, celles-ci sont valables en elles-mêmes; et comme, étant lumineux à lui-même, il saisit sa propre validité, il lui appartient d'être valide par lui-même."

Si le Veda est *pramāṇa*, moyen de connaissance valide, c'est qu'il a un objet en propre que ne peuvent donner aucun des autres *pramāṇa*; cet objet est le *dharma*, la loi du bon ordre cosmique, comme aussi les mondes suprasensibles qui y correspondent, le ciel et l'enfer : *asti tāvad dharmādharmaśvarganarakādikaṁ sarvavādisampratīpannam* / (N.S. 249 b, 13) "pour autant que tous les docteurs s'accordent à reconnaître l'existence de réalités, comme l'ordre et le désordre, le ciel et l'enfer, etc." et si tous pensent ainsi, c'est que quelque *pramāṇa* le leur enseigne. Or ce *pramāṇa* ne peut être le *pratyakṣa*, la perception : des réalités suprasensibles ne peuvent être objet de la perception externe. Le seraient-elles de la perception interne ? : *nāpi mānasam / sukhādivad dharmādāv anubhavānanuvyavasāyāt* / *anyathā sukham anubhavāmītivad dharmam anubhavaṇīti syāt* / (N.S. 249 b, 16; 250 a, 1) "ce n'est pas non plus la perception interne, parce que dans le cas du *dharma* on n'atteint pas la certitude de son expérience, comme dans le cas du plaisir, etc.; sinon on dirait 'j'ai une expérience de *dharma*' comme on dit 'j'ai une expérience de plaisir'." Dira-t-on que le *dharma* peut devenir objet de perception suprasensible à ceux qui se sont exercés au yoga ? Ils peuvent avoir quelque perception de ce genre, mais celle-ci ne nous intéresse pas parce qu'elle est impossible à prouver, répond Jayatirtha : *na ca yogādisiddhānāṁ pratyakṣam*

asmadātīndriyārthaviṣayam iti vācyam | tena teṣāṃ kathañcid dharmādisiddhāo apy asmākaṃ tanniścayopāyābhāvāt | (N.S. 250 a, 1-2) “Et il ne faut pas dire que la perception de ceux qui ont réalisé le yoga, etc., a pour objet des réalités qui dépassent le domaine de nos sens, parce que même si ceux-ci ont quelque évidence du dharma et du reste, ils n’ont aucun moyen de nous en assurer”. Enfin le dharma ne peut être atteint par le raisonnement : *sāmānyato dṛṣṭena kathañcit tatsvarūpamātrasiddhāv api sādhanaphalasambandharūpas tadviśeṣo ’nuṣṭhānayogyo nānumātuṃ śakyaḥ |* (N.S. 250 a, 3-4) “bien que, grâce à ce qu’on constate de façon générale on puisse établir quelque chose de la seule nature propre du dharma, son caractère particulier qui a pour nature la relation entre tel moyen et tel fruit, caractère applicable aux pratiques (religieuses), ne peut être le résultat d’une inférence”.

La réalité du dharma reconnue par le consentement universel est donc en définitive la seule raison positive que Madhya donne de l’autorité du Veda. Le Veda est *pramāṇa* parce qu’il a un objet propre. Il est fait de mots et la nature du mot est de désigner une réalité par sa puissance de signification éternelle et innée : *svābhāvika-nitya-śakti*. Ainsi le *svataḥ prāmāṇya* du *śabda*, c’est-à-dire la relation éternelle entre le mot et sa signification, fonde le *svataḥ prāmāṇya* du Veda. Comme le dit Jayatīrtha : *prāmāṇyaṃ nityatā* (N.S. 249 b, 9) “son autorité est son caractère d’être éternel” et c’est cette éternité qui le distingue de tous les autres textes et de toutes les autres paroles : *nityatāśabdenāpauruṣeyatā vivakṣitā |* (N.S. 249 b, 10) “par le mot *nityatā*, éternité, est signifiée sa nature d’être dépourvu d’auteur (*apauruṣeya*).”

Ces précisions posées permettent de rejeter les doctrines hétérodoxes qui font remonter leur tradition à un fondateur, origine de textes qu’elles prétendent avoir valeur d’autorité. Tout spécialement la doctrine bouddhiste est visée ici. Elle se condamne elle-même dans la perspective mādhyaste, puisqu’elle méconnaît la relation entre l’autorité des écritures et leur éternité. De plus, elle ne peut tenter de se légitimer elle-même qu’en accumulant les hypothèses, car il lui faut montrer que le Buddha est *āpta*, c’est-à-dire que d’une part il connaît la vérité du dharma et que d’autre part il veut la faire connaître. Même si ceci était, il faudrait encore prouver que c’est le Buddha qui est l’auteur des écritures bouddhistes. Mais le raisonnement ne nous aide nullement en tout cela. Nous ne pouvons être certains ni de la valeur de sa connaissance ni de celle de son intention : *na caitāḥ paracittavṛttayo ’smākaṃ adhyakṣāḥ |* (N.S. 256 a, 16; 256 b, 1) “et celles-ci étant des modifications psychiques d’un autre ne nous sont pas perceptibles”. Le raisonnement ne nous apprendra pas davantage avec certitude qu’il est bien l’auteur des textes qui lui sont attribués : *kvacid vākye tatpraṇītātvaṃ api kalpyam eva |* (N.S. 256 b, 3) “on pourrait lui supposer la responsabilité de n’importe quelle parole”. Enfin, si l’on a commencé par poser que nous n’avons pas la possibilité de connaître le dharma par nos seules forces humaines, et que le Buddha seul

l'a pu, quelle preuve en donnera-t-on ? Les Jaina diront la même chose de leur fondateur. Ainsi d'aucune manière nous n'avons le droit d'affirmer à la fois que le Buddha est un homme comme les autres et qu'il est *dharmadarśin*, "voyant du dharma" (Anuv. 70).

La position des matérialistes, *cārvāka*, est rapidement rejetée en partant de leur propre doctrine. Vous n'admettez aucun *pramāṇa* autre que la perception, et il n'y a pas de perception du dharma, c'est certain. Mais si la perception ne prouve pas l'existence du dharma, elle ne peut davantage la nier, car celle-ci est hors de son atteinte : *ayogyatayā cakṣuṣā rasasyeva pratyakṣeṇa sato 'py agrahaṇopapatteḥ* / (N.S. 260 b, 11) "parce qu'il est possible qu'une réalité pourtant existante ne soit pas saisie par la perception, parce qu'elle y serait inapte, comme un goût n'est pas perçu par l'œil". Le matérialiste répondra-t-il que ce qu'il ne perçoit pas n'existe pas ? Mais il a des opposants et leurs paroles feront naître un doute : "n'y-a-t-il pas un domaine que ma perception n'atteint pas ?" Pour écarter ce doute, il n'a d'autre ressource que d'accepter la discussion, donc d'admettre la valeur d'un autre *pramāṇa* que celui de la perception dans lequel il prétendait s'enfermer : *etatsaṃśayani-rāsārtham api vākyaṃ pramāṇam aṅgikaraṇīyam* / (N.S. 261 a, 3) "rien que pour écarter ce doute; il lui faut admettre une parole ayant valeur de *pramāṇa*" ainsi il n'y a plus aucune raison de refuser à priori la thèse selon laquelle le dharma peut être révélé par un *pramāṇa* différent de celui de la perception, à savoir la "parole" par excellence, celle du Veda.

NOTE XVIII — LA COMPRÉHENSION DU LANGAGE

Une dernière question à examiner est le problème de la relation entre le sens des mots et celui des phrases, et ce problème est en étroite connexion avec celui de l'autorité du Veda. Les sceptiques essaient de montrer que cette autorité est impossible parce qu'elle devrait porter soit sur la signification des mots, soit sur celle des phrases, et que dans l'un et l'autre cas le Veda ne peut nous les enseigner.

Le Veda ne nous apprend pas la signification des mots, puisque pour comprendre le Veda il faut déjà connaître par ailleurs le sens des termes qu'il emploie: *na tāvat padārtheṣu teṣāṃ prāg avagatatvāt | anavagame ca vyutpattya-bhāvaprasaṅgāt | vyutpatter vācyavācakasambandhajñānarūpatvāt | sambandhajñānasya sambandhijñānapūrvakatvaniyamāt* / (N.S. 261 b, 1-2) "(Cet instrument de connaissance valide) ne peut porter sur les significations des mots parce qu'elles sont connues d'avance (par d'autres *pramāṇa*), et si on ne les connaissait pas, il s'en suivrait qu'il n'y aurait pas d'acquisition de sens, parce que l'acquisition du sens a pour nature d'être la connaissance du lien entre signifiant et signifié, parce qu'il est nécessaire que la connaissance de la relation soit précédée de la connaissance des termes (qu'elle relie)".

Si le Veda ne nous enseigne pas la relation entre signifiant et signifié, il ne peut davantage nous enseigner la relation des signifiants entre eux: *nāpi vākyārthe pramāṇam | tadbodhajanānopāyābhāvāt | varṇapadārthatadanubhavasmr̥tīnāṃ pratyekaṃ samuditānāṃ copāyatvāsambhavāt* / (N.S. 261 b, 5-6) "(Le Veda) n'est pas non plus moyen de connaissance valide pour la signification des phrases, parce qu'il n'y a aucun moyen de faire naître cette connaissance; parce qu'il n'est pas possible que ce moyen réside dans les lettres, dans la signification des mots, dans leur expérience présente, dans leur rappel, pris séparément et ensemble".

A ces difficultés une réponse existe que les vedāntin antérieurs à Madhva acceptent, celle de l'école de Kumārila Bhaṭṭa de la Pūrva-Mīmāṃsā. Cette doctrine est nommée *abhihitānvayavāda*, soit doctrine de "la relation de ce qui est exprimé" par les mots. Selon ce point de vue le passage du mot à la phrase se fait par l'intermédiaire des significations, *padārtha*, dont le mot est porteur: *abhihitānvayavādino vadanti | padābhihitāḥ padārthā evākāṅkṣādīvāsād anyonyānvayaṃ bodhayantīti | tair api hi padārthānāṃ anvayabodhakatvaṃ kvāpy anupalabdhā tāvat kalpanīyam* / (N.S. 264 b, 8-9) "les partisans de la relation de ce qui est exprimé disent: ce sont les significations exprimées par les mots qui font connaître leur liaison mutuelle par la force de l'attente, etc, car ils ont

à poser hypothétiquement que les significations ont pouvoir de faire connaître leur relation, comme cette propriété n'est nulle part saisie (comme une donnée)".

Cette supposition ne fait que multiplier les hypothèses répond Jayatīrtha, et en particulier aboutir à poser deux *śakti*, deux pouvoirs de significations, l'un relatif à la liaison des signifiés, l'autre au rapport entre le mot et sa signification: *tarhi na kevalaṃ padārthānāṃ anvayabodhakatvaśaktikalpanam / kin tu padānāṃ padārthābhīdhānaśaktis teṣv anvayabodhakatvādhānaśaktiś ca kalpanīyā* / (N.S. 264 b, 13-15) "En ce cas, il ne suffit pas de poser hypothétiquement que les significations des mots possèdent la *śakti* qui fait connaître leur relation. Mais il faut bien faire l'hypothèse que les mots possèdent une *śakti* exprimant leur signification et qu'il y a dans les significations une *śakti* capable de faire connaître leur relation".

Les Bhāṭṭa se défendent en disant qu'il n'y a là qu'une seule *śakti*, qui n'appartient pas aux significations, mais bien aux mots eux-mêmes: les mots signifient la relation de ce qu'ils expriment "par l'intermédiaire" des significations, des *padārtha*, qui seules sont susceptibles d'entrer en relation: *padānāṃ eva padārthapratipādanāvāntaravyāpārāṇāṃ anvayapratipādakatvāṅgikārāt* / (N.S. 265 a, 8-9) "parce que nous pensons que ce sont les mots qui font connaître la relation, doués qu'ils sont d'une fonction intermédiaire faisant connaître les significations" Qu'est-ce qu'une fonction intermédiaire demande Jayatīrtha: il n'y a pas de fonction intermédiaire car il n'y a pas de *śakti* intermédiaire. Il n'y a pas de milieu entre avoir une *śakti* et n'en pas avoir, une *śakti* ne signifie que si elle a puissance de signifier et il n'y a pas de *śakti* sans pouvoir: *na cāśaktyābhīdhāyitvam* (Anuv. 73)" et il n'y a pas capacité d'expression sans pouvoir de signification" dit le texte d'*Anuvyākhyāna*, que Jayatīrtha commente: *na ca tatrasaktaṃ tad abhīdhatta iti sambhavati* / (N.S. 265 a, 10) "et il n'est pas possible de dire que ce qui est sans pouvoir (de signifier) quelque chose puisse l'exprimer."

Une dernière solution consisterait à dire que "la *śakti* des mots vise à la fois la signification des mots et leur liaison": *atha padārtheṣv anvaye cāsti padānāṃ śaktiḥ* / (N.S. 265 a, 11). Jayatīrtha demande: qu'entendez-vous par là? Dites-vous qu'elle les signifie en même temps ou successivement? Si vous répondez "en même temps", vous êtes obligés d'admettre notre propre théorie *anvitābhīdhānavāda*, la doctrine selon laquelle la signification porte sur des termes en liaison. Si vous distinguez deux temps, cela revient à distinguer deux *śakti*: comme il était impossible de parler de *śakti* principale et de *śakti* secondaire, il est impossible de penser qu'une même *śakti* porte successivement sur les termes et sur la liaison, ceci supposerait qu'elle ait double fonctionnement et que l'un d'eux puisse être en suspens pendant que l'autre s'exerce.

Il y a donc, dit Madhva, et il ne peut y avoir qu'une seule *śakti* qui vise le sens des mots, c'est-à-dire les objets propres que chaque mot indique, et désigne ces objets tels qu'ils sont, c'est-à-dire dans leurs liaisons. C'est dire

que chaque mot exprime son sens propre dès qu'il est mis en connexion avec d'autres termes. Le langage calque le réel fait d'entités distinctes en relations innombrables : *śaktiś caivānvite svārthe śabdānām anubhūyate* / (Anuv. 72) "Et en réalité le pouvoir de signification est connu par l'expérience comme visant un objet qui lui est propre et qui est en liaison". Le mot *anubhūyate* est important ici, puisqu'il s'oppose à la conception précédente selon laquelle cette liaison ne serait pas saisie directement. Pour les mādhvistes, elle est au contraire objet d'expérience et d'une expérience qui ne sépare pas la signification propre du mot de sa liaison à celle des autres mots : *ato vyavahārādīnā śab-
daśaktīm avadhārayatā arthāntarānvita eva svārtho 'nubhūyata ity aṅgikaraṇīyam* / (N.S. 262 a, 7-8) "Ainsi il faut comprendre que la signification propre des mots est donnée dans l'expérience, en liaison aux autres significations, pour celui qui détermine le pouvoir de signification des mots par le moyen de l'usage, etc". Les modalités de cette expérience enseignent progressivement, par le simple jeu de leurs relations multiples à séparer par abstraction la signification d'un mot de son contexte primitif et à la transposer à un autre : *yady apy ekasmin prayoge gaur ānayanānvitāḥ pratīyate 'parasmin bandhānvite 'nyasmiṃś ca darśanānvita iti padārthāntaratadanvayavyabhicāraḥ* / *tathā 'py avyabhicārīni yogyetarānvite svārthe śaktigrahaṇam upapadyata eva* / (N.S. 262 a, 8-9) "Bien que, lorsque la vache a été connue dans un contexte en relation avec l'action d'amener, dans un autre en relation avec celle d'attacher, dans un troisième avec celle de voir, il y ait eu variation de la liaison entre ce mot et les diverses significations, cependant c'est ainsi que peut se faire la saisie de la *śakti* comme visant un objet propre invariable en liaison avec d'autres applications". C'est dire qu'après un apprentissage nécessaire, la signification du mot se dégage en elle-même, et est comprise immédiatement comme susceptible de multiples relations même lorsque celles-ci ne sont plus pensées concrètement.

Ceci résout la difficulté soulevée, celle du passage des mots aux phrases, car tout mot contient une phrase en puissance : *yadā ca padair evānvitasvārtha-
pratipādanāṃ tadā vākyārtha evāvabuddha iti katham tadbodhasya nirriban-
dhanatā* / *guṇapradhānabhāvenānyonyānvitāḥ padārthā vā tadanvayo vā vākyār-
thaḥ* / (N.S. 262 a, 11) "Puisque l'on dit que ce sont les mots eux-mêmes qui font connaître leur objet propre en relation, et qu'alors le sens de la phrase est lui-même compris, comment la compréhension de la phrase serait-elle sans structure? Le sens des phrases est soit le sens des mots reliés les uns aux autres dans le rapport d'élément secondaire et d'élément principal, soit la liaison de ces sens".

Le point délicat est cependant de comprendre comment s'opère cette saisie de la signification des termes qui les détache d'un contexte donné et permet leur application à d'autres contextes; séparation provisoire d'ailleurs puisque, pour l'école mādhviste, l'abstrait n'existe pas à part du concret; séparation possible pourtant par le fait du *sākṣin* qui est capable de saisir dans un tout

concret ses diverses qualités, ses *viśeṣa*, et de les penser comme distinctes mais non réellement séparées de leur support: c'est la doctrine de la non-différence pourvue de qualifications *saviśeṣābheda*, qui rend compte du fait que chaque être, tout en possédant une unité propre et essentielle (*svatūpa*) qui n'est autre que sa différence (*bheda*) d'avec les autres êtres, est cependant diversifié par de multiples caractères qui lui permettent d'être en relations logiques et réelles avec ceux-ci.

C'est pourquoi Jayatīrtha prend soin de distinguer la thèse de Madhva d'une doctrine proche qui, tout en admettant l'*anvitābhīdhānavāda*, refuse ce pouvoir d'abstraction et essaie d'expliquer de façon purement empirique le passage du sens des mots à celui de leur liaison. Notre position, dit-il, est *sāmānyānavitābhīdhānavāda* et non *viśeṣānavitābhīdhānavāda*, expression de significations en liaisons générales et non en liaisons particulières.

Cette dernière doctrine qui pose que le mot n'est expressif que dans des relations déterminées est celle de l'école de Prabhākara de la Pūrva-Mīmāṃsā. Elle ne va pas sans problèmes: l'objection qu'elle rencontre est la suivante: vous dites qu'un mot n'est significatif que dans une liaison précise, mais si la relation est comprise dans la signification même du premier mot, le second devient inutile; si le second mot n'est pas inutile, c'est qu'il a par lui-même un sens propre distinct de sa relation. Ainsi dire que les mots se comprennent les uns par les autres, c'est dire qu'aucun n'aura de sens par lui-même: cependant tant qu'on n'a pas compris l'un d'eux on ne peut comprendre les autres. C'est un cercle vicieux. Les *viśeṣānavitābhīdhānavādin* essaient de répondre en distinguant deux temps: au premier stade une simple association d'idée joue qui "évoque" les objets des mots mais ne les "signifie" pas, au second stade seulement les mots de la phrase s'appliquent de façon significative à l'objet que leur juxtaposition avait évoquée. Ceci éviterait la double *śakti* ou le double fonctionnement de la même *śakti*, inévitable dès que l'on veut distinguer la signification des mots et celle de la phrase: *atra viśeṣānavitābhīdhānavādināḥ parihāram ahuḥ | prathamam padāni sāhacaryavaśād anavitasvārthān smārayanti | paścād itaretarasmāritenārthenānavitasvārthān abhidhatīti na padāntaravaiyyarthyaḥ | nāpītaretarāśrayatvam iti* | (N.S. 262 b, 15-16) "Ici les partisans de la doctrine de l'expression de ce qui est relié de façon particulière, répondent: en premier lieu les mots par la force de l'association 'évoquent' (la pensée) de leurs significations propres non reliées; ensuite ils 'expriment' ces significations propres dans leurs relations par le moyen de la signification qui a été évoquée par leur concours mutuel; ainsi le second mot n'est pas inutile et il n'y a pas non plus de support mutuel". Cet appel à la mémoire ne supprime pas la difficulté, elle en soulève d'autres: l'objection principale est qu'un tel automatisme ne permettrait jamais de détacher les mots d'un contexte afin de les rendre disponibles pour d'autres contextes. Tout d'abord: *sarvadaiva hi padāny anvitenaiva svārthena grhī-*

tasāhacaryāṇi na kevalena / tāni katham kevalam padārthamātram smārayitum īśate / (N.S. 262 b, 15-16) “comme les mots sont toujours saisis accompagnés de leurs sens propre lié (à d’autres sens), et non isolé ; comment seraient-ils capables de n’évoquer que leur sens isolément ?” Si vous répondez que cette évocation calque l’expérience, il vous faut alors admettre qu’un mot évoquera n’importe quoi, parce qu’il a pu être fortuitement lié à n’importe quel contexte. Si vous dites ensuite que l’association ne joue que dans certains cas par l’effet de l’habitude, la liaison serait alors si forte qu’elle ne pourrait être dissociée et appliquée à d’autres cas : *tathā ca gāṃ paśyeti prayoge gopadena pūrvānubhūtanāyanānvitasāyārthasya smārayitatvāt paśyeti padam anākāṅkṣitārtham asaṅgataṃ syāt* / (N.S. 263 a, 1-2) “et ainsi dans le cas où l’on dirait ‘regarde la vache’, parce que l’on évoquerait par le mot ‘vache’ une signification qui aurait été liée à l’action d’amener par l’expérience antérieure, le mot ‘regarde’ qui n’éveillerait l’attente d’aucun objet se trouverait sans relation”. Dira-t-on enfin que ce qui ferait la liaison valable et écarterait les autres serait la répétition d’une expérience fréquente, qui distingue les liaisons fortuites des autres : *yathā padānām svārtheṣv abhyāsātīśayo na tathā ’rthāntareṣu* / (N.S. 263 a, 6-7) “il y a une accumulation de répétitions entre les mots et leurs objets, laquelle diffère de celle (qu’il peut y avoir) entre ceux-ci et d’autres objets”. Mais Jayatīrtha prévient cette réponse en rappelant la nature du souvenir, qui ne suit pas de règles semblables à celles du raisonnement ; que ce dernier s’appuie sur la répétition des concomitances c’est certain, mais le souvenir est parfaitement libre : *na hi smaraṇam anumānam iva sāhacaryānīyamam apekṣyotpadhyate* / (N.S. 263 a, 5-6) “car le rappel ne se produit pas comme l’inférence en considération de la règle de concomitance” ; *smaraṇasyānubhavadvārānīyamānapekṣatvāt* / (N.S. 263 a, 8) “parce que le rappel a pour nature de ne pas dépendre de la régularité [donnée] par l’intermédiaire de l’expérience.”

Si le passage du particulier en général est impossible dans la doctrine précédente, le passage du général au particulier ne fera-t-il pas difficulté aux mādhyastes ? Non, car c’est justement la texture concrète de la phrase qui a fonction de spécifier la signification générale des termes et des liaisons : *padāntarasamabhivṃyāhārād viśeṣapratipattiyupapatteḥ* / (N.S. 263 a, 13) “parce qu’il est possible d’obtenir la connaissance du particulier par le rapprochement des autres mots”. Comprendre un mot, c’est donc saisir d’un seul regard les relations générales qu’il implique sans être obligé de penser l’infinité des relations particulières possibles “qu’une vie humaine ne pourrait épuiser” si on admettait la position des *viśeṣānvitābhīdhānavādīn* : *saṅgatigrahaṇasamāyānīyānvitābhīdhānaśakter grhītatvāt* / (N.S. 263 a, 16) “parce que, au moment où l’on saisit la relation (entre le mot et son sens) c’est que ce pouvoir de signification en relation générale a été saisi”. Comprendre une phrase, c’est saisir entre toutes les spécifications possibles celle que le rapprochement

des mots, *samabhivvyāhāra*, rend actuelle. Ce rapprochement qui se fait selon les conditions de *ākāṅkṣā*, *samidhi* et *yogyatā*, suffit à expliquer l'application du général au particulier sans obliger à imaginer quelque autre *śakti* capable d'effectuer ce passage. C'est de cette manière que l'agencement des phrases permet des spécifications de plus en plus précises qui font du langage un *pramāṇa* capable de rejoindre le concret, c'est-à-dire de décrire le réel tel qu'il est (*yathārtha*) selon ses divers *viśeṣa*, ses diverses particularisations : *padānta-rasamabhivvyāhāro hi sāmānyasya viśeṣaparyavasāna eva hetuḥ* / (N.S. 263 a, 16) "car c'est ce rapprochement avec les autres mots qui fait que le général trouve son aboutissement dans le particulier".

NOTE XIX — LE SEUL VIṢṆU

La fin du commentaire conclut l'explication du sūtra en insistant à nouveau sur le sens du mot *atas* afin de montrer qu'il y a lieu d'entreprendre l'investigation du Brahman. A première vue, il est étrange de voir donner ici d'autres raisons, quand une seule a été affirmée avec tant d'insistance par les citations choisies au début du même texte.¹ Il a été dit que si la *jijñāsā* est prescrite, c'est qu'elle a un but réel qui est en même temps moyen de son accomplissement. Ce but, c'est le Seigneur, et ce moyen, c'est la grâce ; *atas* indique donc que l'investigation a une raison d'être parce qu'elle a un but et le moyen de l'atteindre et il ne signifie pas une conséquence comme le pensent les autres vedāntin.

Maintenant pourtant d'autres sens apparaissent qui semblent contredire cette interprétation. Le caractère elliptique du commentaire en est seule cause et Jayatīrtha n'a pas de peine à montrer que ces divers sens du mot *atas* s'articulent les uns aux autres.

Un premier sens donné fait du mot *atas* le résumé de toute la science des critères de vérité exposés dans un texte, inconnu de nos jours, le *Brahma-Tarka*, que Madhva appelle *Tarka-Śāstra*, le traité des raisonnements. Ce texte, dit-il, donne les vraies règles selon lesquelles doit se faire la *mīmāṃsā*, la réflexion philosophique, qui est le premier effet de la *jijñāsā*.

Il est certain qu'une question se pose aussitôt. Pourquoi avoir rejeté une interprétation traditionnelle selon laquelle le mot *atas* relierait les *Brahma-Sūtra* aux *Dharma-Sūtra*, si c'est pour établir une connexion analogue avec un autre traité. Du même coup, le mot *atas* reprendrait son sens usuel de conséquence.

La réponse donnée par Jayatīrtha est que, ainsi que le dit le texte, le mot *atas* n'indique pas ici une liaison à un traité antérieur, mais il en résume le sens en l'incluant dans le sūtra lui-même. Il n'y a aucune division réelle du Veda, et si la séparation entre *karma-* et *jñāna-kāṇḍa* a été rejetée, ce n'est pas pour affirmer une division nouvelle entre *Tarka-Śāstra* et *Veda* ; "car le traité des raisonnements est un membre (*aṅga*) auxiliaire de la réflexion" : *tarka-śāstraṃ hi mīmāṃsāṅgam* / (N. S. 272 a, 10) et il n'y a pas de différence réelle entre le tout et ses parties. Il y a pourtant une distinction entre eux, ce qui permet de ne pas être obligé de rappeler tout le détail du *Tarka-Śāstra* en ce début des *Brahma-Sūtra*. La distinction des sciences "*vidyāprthaktva*" dont

¹ cf. Note 3

parle le texte de l'*Anuvyākhyāna* est, ainsi que l'explique Jayatīrtha, due aux besoins de l'exposition et de l'enseignement. Le *Tarka-Śāstra* est ainsi inclus dans le premier sūtra par le mot *atas* qui le résume, mais ceci ne signifie pas que le premier des *Brahma-Sūtra* dépende d'un traité antérieur. Ce mot *atas*, comme tous les mots du texte sacré, a ainsi des implications diverses. Le sens premier reste inchangé : l'investigation est prescrite parce qu'elle a un sens, parce qu'elle a un objet et un but que la grâce permet d'atteindre. Or, parmi ces moyens que la grâce divine met à notre disposition il y a la connaissance des véritables critères de vérité. Le mot *atas* est un résumé du *Tarka-Śāstra*, et on peut comprendre qu'il exprime à lui seul la conviction absolue que nous avons capacité de connaître le vrai.

Un deuxième sens du mot *atas* est en connexion étroite avec celui-ci, c'est l'affirmation que l'objet de notre connaissance est vrai : *yato 'nubhavataḥ sarvaṃ siddham etad ato 'pi ca* (Anuv. 78) "parce que cet univers est connu par l'expérience pour cette raison même..." L'univers qui nous est donné par le critère réel de l'expérience réelle est lui aussi réel. C'est une conviction tout aussi nécessaire que la précédente à l'investigation du Brahman. Car, si le monde était illusoire, nous n'aurions aucune certitude nous permettant de croire à la possibilité de notre libération. Les textes qui nous en parleraient seraient suspects d'être illusoire eux aussi. La grâce divine et son efficence réelle seraient mises en question. Ceci permet à Madhva de penser que la condamnation de l'Advaita est visée par le texte sacré lui-même, mais de façon toute indirecte, car il serait indigne de lui de mentionner une telle doctrine.

Enfin un troisième sens du même terme vient clore assez habilement le commentaire en recourbant le circuit de la pensée vers sa toute première affirmation.

Atas signifie aussi : parce que le Brahman dont parle le sūtra est Viṣṇu, c'est-à-dire non pas un absolu impersonnel et inactif, mais un Dieu réel et personnel, agissant par une puissance infinie. *Atas* vise l'objet de la recherche et son but, le montre accessible en même temps qu'il le montre connaissable.

Pour montrer que Brahman est Viṣṇu, le seul moyen est l'Écriture. Ici encore, Madhva cite un texte inconnu, de nos jours, le *Deva-Śāstra*, le traité des dieux, qu'il dit avoir été composé par deux disciples de Vyāsa, Śeṣa et Paila, sur l'ordre de leur maître qui écrivit le premier et les deux derniers sūtra de cette oeuvre. A la fin de ce texte, l'identité de Viṣṇu et de Brahman est affirmée : *sa viṣṇur āha hi*, dit un des derniers sūtra "car c'est lui Viṣṇu qui a dit".

D'après Jayatīrtha ce sūtra est l'avant-dernier du texte dont le dernier est : *taṃ brahmety ācakṣate* (N. S. 277 a, 9) "on le nomme Brahman". Les *Brahma-Sūtra* n'ont donc pas à répéter ce qui est déjà connu. Quand ils ordonnent la quête du Brahman il s'agit de Viṣṇu. Une raison supplémentaire est tirée de l'analyse d'un des noms de Viṣṇu, *Nārāyaṇa*, qui d'après Madhva, signifierait

la même chose que le mot Brahman, la plénitude des *guṇa*. Selon sa méthode étymologique habituelle, il le décompose en trois mots : *na*, *ara* et *ayana*; *ara* étant d'après lui synonyme de *doṣa* ou *chidra*, défaut, imperfection, *nāra* signifiera qualité, et comme *ayana* signifie le lieu de repos, *nārāyaṇa* devient : "la demeure de toute perfection".

Tout aussitôt après, une autre étymologie est proposée au mot *Nārāyaṇa*, mais celle-ci ne détruit pas la première. Madhva pense, en effet, que chaque mot de la Śruti est fait de *varṇa*, entités éternelles, porteuses de sens par leurs relations potentielles, que les combinaisons diverses de ces *varṇa* permettent de découvrir dans chaque terme du texte sacré des significations multiples, et que ceci est signe de la perfection même du Veda. *Nārāyaṇa*, d'après le *Mahābhārata* signifie encore *nāra-ayana*, celui qui repose sur les eaux.¹ ce qui est une des représentations de *Viṣṇu*. Madhva appuie cette interprétation sur des textes du Veda : le premier, *ambhasy-apāre*², parle de celui "qui se tient sur l'océan sans rives", un autre dit : *mama yonir apsu antaḥ samudre* "ma matrice est l'intérieur des eaux, dans l'océan".³

Cette dernière citation soulève une question. Comment cette expression *mama yonir* peut-elle s'appliquer à *Viṣṇu* ? La mythologie indienne fait habituellement dériver la naissance du monde d'un double principe mâle et femelle. La Śakti divine personnifiée dans le visnouisme par la déesse Śrī ou Lakṣmī n'est-elle pas la source du monde ? Ceci serait pour Madhva une atteinte à la causalité unique du Seigneur. Bien que Śrī soit la première dans la hiérarchie des divinités, bien qu'elle ait fonction de donner aux autres dieux leur fonction, elle est entièrement dépendante du Seigneur et elle-même le proclame. Tel est le sens des dernières citations du texte. Elle même dit qu'elle est née de lui *yataḥ prasūtā*⁴.

Ainsi l'intention finale de ce commentaire semble être de suggérer par quelques exemples ce que doit être la *jijñāsā* et ce que doit être l'investigation des textes qu'elle entreprend, car les deux principes les plus constants du mādhvisme y sont impliqués : le *sarvanāmatva* qui permet d'attribuer au Seigneur le sens de tous les mots du Veda, le *svātantrya* la souveraine autonomie divine, de tous ses attributs celui qui est le plus apte à faire naître cette admiration pour la grandeur de Dieu qui permettra à la connaissance de se charger de bhakti et de préparer ainsi la grâce finale de la libération.

¹ *āpo nārā itī proktā āpo vai naraśūnavatḥ |*

ayanam tasya tāḥ pūrvam tena nārāyaṇaḥ smṛtaḥ | MBH XII 328. 35 (ed BORI)

² *ambhasy apāre bhuvanasya madhye nākasya prṣṭhe mahato mahiyān | Taittirīya-Ā. X. 1. 1 Mahānārāyaṇa Up. I. 1*

³ *Ṛg V. X. 125. 7 ; Atharva V. IV. 30. 7*

⁴ *yataḥ prasūtā jagataḥ prasūti ; Taittirīya Ā. X 1. 1 ; Mahānārāyaṇa Up. I. 6*

TABLE DES MATIÈRES

	<i>Pages</i>
Avant Propos	I
Foreword	IV
Anuvyākhyāna (Introduction)...	I
Anuvyākhyāna (I, I, I)	8
 Note 1 Le terme <i>om</i>	 26
2 Le terme <i>at̥ha</i>	29
3 Le terme <i>atas</i>	33
4 La quête de la connaissance	36
5 L'objet de la connaissance	41
6 L'achèvement de la connaissance	45
7 La destruction de l'ignorance	48
8 Les conditions de la vérité philosophique	53
9 Le "tiers-exclu"	59
10 La doctrine de l'erreur	64
11 Les contradictions de l'hypothèse illusionniste	70
12 Les critères de l'exégèse	73
13 L'objet des prescriptions védiques	77
14 L'acquisition des significations	81
15 L'unité des énonciations	86
16 La valeur du témoignage verbal	92
17 La transcendance du Veda	96
18 La compréhension du langage	100
19 Le seul Viṣṇu	106
